PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 50

Martial GUEROULT

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Maître de Conférences à l'Université de Strasbourg

L'ÉVOLUTION ET LA STRUCTURE

de la

DOCTRINE DE LA SCIENCE

chez

FICHTE

TOME I

SOCIÉTÉ D'ÉDITION : LES BELLES LETTRES
95, Boulevard Raspail
PARIS (VIe)

1930

Digitized by Google

Cet ouvrage a été présenté comme thèse de doctorat
à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg
en Mars 1930.

Digitized by Google

Cont.
Chambion
4-24-30
10h39

AVANT-PROPOS

Communiqué dès 1922, à l'Institut de Philosophie de l'Université de Strasbourg, le présent travail a été retardé dans son achèvement et sa publication par des circonstances indépendantes de notre volonté. Depuis cette époque, la littérature fichtéenne a continué à s'enrichir d'ouvrages auxquels nous n'avons pu faire que de rapides allusions, ajoutées après coup. Tel est le cas pour l'œuvre magistrale de M. Xavier LÉON, sur *Fichte et son Temps* (3 vol. grand in-8°, Paris, Alcan, 1922-1927), étude à la fois exhaustive et singulièrement lucide des relations de Fichte avec ses contemporains. Nous y renvoyons dès maintenant le lecteur.

Nous tenons à remercier M. Xavier LÉON de l'amicale bonne grâce avec laquelle il a mis à notre disposition plusieurs ouvrages rares, introuvables en France dans les bibliothèques publiques ; — nous remercions également MM. E. R. CURTIUS, professeur à l'Université de Heidelberg ; E. LEPOINTE, inspecteur d'Académie d'Eure-et-Loir ; Marcel BOUTERON, bibliothécaire de l'Institut de France ; E. MOREL, bibliothécaire de Vendôme, — qui sous des formes diverses nous ont aidé dans notre travail de bibliothèque.

Enfin, nous adressons un témoignage spécial de gratitude à M. MILLIOT-MADERAN, professeur d'allemand au Lycée Janson de Sailly, qui a bien voulu assumer avec une compétence et une diligence tout à fait remarquables, l'ingrat travail de la révision des épreuves.

Digitized by Google

ERRATA

P. 21, note 37, dernière ligne, lire : *Tugendlehre*.

P. 28, ligne 10, lire : empêcheront.

P. 69, ligne 15, supprimer : *Beurteilungsprinzip*.

P. 70, note 157, ligne 6, lire : reviendrait.

P. 89, ligne 21, lire : lié.

P. 177, note 54, ligne 9, lire : proposition.

P. 201, note 39, ligne 8, lire : tout homme.

P. 203, ligne 21, lire : sous ce concept.

P. 210, ligne 37, lire : qualitatif.

P. 275, ligne 9, lire : Terme a. — α.

P. 324, ligne 18, lire : Synthèse A^4.

Digitized by Google

INTRODUCTION

ANTÉCÉDENTS DOCTRINAUX DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUCTION

LES ANTÉCÉDENTS DOCTRINAUX DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE

A. — Dynamisme génétique.

§ I. *Le problème de l'unité entre la dissociation critique et la fusion génétique.*

L'intérêt des doctrines de Fichte, de Schelling, de Hegel, Doctrine de la Science, Philosophie de la Nature, Encyclopédie du Savoir, vient moins des sommes qu'elles constituent et qui vont en s'élargissant pour s'efforcer d'intégrer l'ensemble des points de vue de la connaissance humaine, que de l'unité organique qu'elles tentent partout de découvrir ou de construire. L'effort vers la totalité n'a d'égal que l'effort vers l'unité interne et réelle, qui s'oppose, — même chez un Schelling, — à l'éclectisme ou au syncrétisme arbitraire. Cet élan vers la possession de l'unité interne et génétique de tout le divers de la nature et de l'humanité, se traduit, avant tout, par la recherche de techniques et de principes nouveaux, grâce auxquels pourraient se concilier sans perdre leur spécificité, les multiples réalités qui constituent la richesse infinie de l'univers et que révèlent non seulement la pure intelligence, mais les sentiments esthétique, moral et religieux. Le souci de ne pas mutiler ou appauvrir en unifiant, contraint l'intelligence à plus de souplesse en la plaçant devant des problèmes nouveaux : comment concilier la liberté sous sa forme la plus extrême, comme création ou décision absolue et contingente, avec une spéculation entièrement évidente et par conséquent nécessaire? Comment adégaler le mouvement infini de la pensée humaine dans l'histoire (en lui conservant son caractère réel et concret,) avec la détermination à un moment donné du temps, de la structure permanente et de la puissance immanente de l'Esprit? double formule, l'une Fichtéenne, l'autre Hégelienne, pour un seul problème ancien qu'elles renouvellent : celui de l'union de l'infini et du fini.

La nécessité d'une telle somme et l'idée d'une organisation harmonieuse, mettant en valeur les richesses révélées d'une façon désordonnée par les puissances diverses de l'âme, devait s'imposer

Digitized by Google

à la fin du XVIIIe siècle en Allemagne. La fusion de l'*Aufklärung* et du *Sturm und Drang* apportait à certains esprits, avec un besoin d'intellection claire et de pleine liberté pour la raison, l'exigence d'une pleine liberté pour le sentiment et l'exaltation des forces créatrices, de l'activité morale et religieuse dans la « Vie ». Pour concilier ces termes opposés, sans exclure l'un d'eux selon *l'entweder-oder* du dogmatique, une nouvelle « réforme de l'entendement » était requise.

Cette réforme était nécessaire pour restaurer la philosophie spéculative au-dessus du fourmillement des doctrines, panthéisme spinoziste, monadologie et téléologie leibnitiennes, empirisme lockien, scepticisme huméen, empirisme et anthropologisme des disciples deWolff, éclectisme, formes qui non seulement s'opposent, mais aussi se confondent, non en vertu d'un travail de synthèse rationnelle, mais par incapacité de discerner les nuances. Spinozisme et Leibnitianisme sont réduits à l'athéisme anti-leibnitien des Voltairiens ; le contre-sens de Bayle à propos de Spinoza, contresens que Leibnitz a souvent pris à son compte, était appliqué au Leibnitianisme lui-même. L'apothéose de l'infaillible nature et l'exaltation des instincts à la manière des Encyclopédistes vient se marier à l'optimisme leibnitien et au Spinozisme qui pourtant enseignait la conversion des passions sous l'empire de la raison. Si, comme le disent les Encyclopédistes, « Dieu et la Nature n'ont qu'un seul nom », et si, selon l'abbé de Moy, le naturalisme aboutit « à rayer le nom de Dieu de tous les dictionnaires », la conclusion du Spinozisme est, comme le dira Fichte, avec Bayle, Jacobi, Reinhold, d'en « rayer le nom de morale » (1). Le panthéisme de Gœthe, malgré l'apaisement qu'il apporte à ses passions, n'est pas sans se colorer de certaines de ces influences, et les « *Aphorismes* » sur la Nature seraient à certaines égards plus goûtés d'un Bruno ou des Encyclopédistes que de Spinoza (2). La philosophie écossaise du sens commun rejoint par Mendelssohn le théisme leibnitien. Le supra rationalisme irrationnel et sentimental de Jacobi, bien qu'issu pour une part des théories leibnitiennes sur les perceptions insensibles et la conscience obscure, rejoint la théorie huméenne du sentiment, etc.. Une opposition et une confusion analogues se retrouvent, en dehors des doctrines particulières, entre les grands partis philosophiques. Si, en ce qui concerne le problème de la connaissance, le conflit est sans équivoque entre matérialistes et sceptiques qui repoussent la doctrine des idées innées, idéalistes et spiritualistes qui repoussent la doctrine des impressions par les objets extérieurs;

(1) Fichte, Lettre à Weisshuhn, *Fichtes Leben und Briefwechsel*, I, p. 110.
(2) Gœthe, *Natur-Aphorismen* (1780) S. W. (Cotta) LX, p. 386-388.

Digitized by Google

au contraire, en ce qui concerne l'existence de Dieu, supra naturalistes, athéistes, théistes et sceptiques engagés dans une dispute irrémédiable, s'unissent les uns aux autres par des alliances contre nature. Le supranaturaliste s'accorde sur le rôle de la connaissance, avec le sceptique dogmatique contre le théiste et l'athéiste, mais s'accorde, au sujet de la distinction de Dieu et de la Nature avec le théiste, contre l'athéiste et le sceptique. Au sujet de la liberté, le sceptique et le fataliste s'accordent pour nier le fondement de sa connaissance, mais le second dépasse le premier en estimant que le concept en est non seulement sans fondement, mais contradictoire; le supranaturaliste et le théiste s'accordent pour l'affirmer, mais l'un le place dans la révélation, l'autre dans la raison naturelle. Quant à sa vraie nature, le déterministe la trouve dans la soumission de la volonté aux lois naturelles connues par la raison, l'indifférentiste dans l'indépendance à l'égard de la sensibilité et de la raison. Tous deux s'accusent réciproquement de fatalisme : fatalisme de la détermination nécessaire, fatalisme du caprice aveugle. Aucun principe ne peut les départager (3).

Une telle impuissance avait rendu inéluctable le dégoût de toute haute spéculation, et l'éclectisme né de ce désordre avait encore accru la confusion des doctrines particulières. Une floraison incroyable d'essais philosophiques et de nouvelles sciences : anthropologie, histoire de l'humanité, philosophie de l'histoire, du langage, de l'éducation, etc.., avait surgi. La « rhapsodie » s'était substituée à la méthode déductive. Pour « s'orienter » au milieu des égarements de la pensée, et sans recourir aux principes métaphysiques désuets, force avait été de recourir au sentiment, à la « saine raison » que goûte un public philosophique occupé à amasser des faits, et pour lequel l'intérêt de l'humanité est mis en péril par la métaphysique. Le sens commun, simple avocat du sentiment contre la raison philosophante, fut érigé en juge, bien que le sentiment apte à dénoncer l'inexactitude de la pensée soit incapable en même temps de la *prouver*. Mais le sens commun par ses oracles contradictoires, témoignant tantôt pour Dieu et la liberté, chez les professeurs allemands, tantôt contre eux, chez les esprits forts français, ne tardait pas à son tour à rendre la philosophie populaire aussi suspecte que la Métaphysique (4).

---

(3) Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag, Iéna, 1789), Vorrede, *Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie*, p. 42, 98 sq. — *Briefe über die Kantische Philosophie*, I (1790), p. 134.

(4) Reinhold, *Versuch*, p. 4-8; 93-97, *Ueber das Fundament des Philosophischen Wissens* (Iéna, 1791), p. 23; 51-55. — « Qu'auraient dit Leibnitz, Wolff et Baumgarten si on leur avait prédit que la Métaphysique perdrait

Digitized by Google

Comme au temps des sophistes, des néoplatoniciens (5) ou des « doctes » précartésiens, lorsque toutes les doctrines ont été essayées, que l'anarchie résulte de leur opposition ou de leurs transactions réciproques, surgit le besoin de s'affranchir des formules traditionnelles, uni au besoin d'une discipline et d'une méthode. L'« originalité » n'a de prix que dans la mesure où la découverte d'une formule nouvelle n'est pas la manifestation d'une opinion arbitraire, osant faire figure de principe à cause de l'incertitude qui atteint toutes les doctrines, mais signifie l'invention d'une méthode créatrice et ordonnatrice (6). Le goût de la discipline est attesté par l'éloge de Wolff, éloge fait à la fois par Kant et par Reinhold (7), et qui n'est que l'exaltation de cette fermeté que peut seul conférer à la philosophie l'usage de principes rationnels.

Mais pour se formuler et pour s'imposer, cette discipline exige deux conditions préalables : 1° que soient dissipées les confusions qui permettent le syncrétisme éclectique; 2° que soit découvert le principe de la différenciation des doctrines par la comparaison de l'usage correct de la raison et de son usage transcendant, de façon que s'évanouissent les illusions. C'est là une œuvre purificatrice, critique et juridique. Kant se l'est réservée. Sa *Critique* est un « catharticon »; elle fournit des pierres de touche; elle constitue un

---

en proportion de ce que la philosophie gagnerait ? Il est vrai que le mot de philosophie a changé de sens. » (*Versuch*, p. 6). — Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, préface de la première édition : « Il fut un temps, où elle (la Métaphysique) était appelée la reine de toutes les sciences... mais aujourd'hui il est de mode de lui témoigner un mépris absolu... Maintenant que toutes les voies (à ce qu'on croit) ont été tentées en vain, il règne dans les sciences le dégoût et un parfait indifférentisme, doctrine mère du chaos et de la nuit, mais dans laquelle est aussi le principe ou du moins le prélude d'une rénovation prochaine. » (S. W. Hartenstein) III, p. 56. — *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* : « le nom si décrié de Métaphysique » (2e section, S. W. IV, p. 250). — Cf. Delbos, *Facteurs Kantiens de la Philosophie allemande*, Revue de Métaphysique 1919, p. 569-581.

(5) Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (1791), p. 24.

(6) Reinhold, *Versuch*, p. 17 sq., *Ueber das Fundament*, p. 24, 57. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*, I (1790), p. 348 sq.

(7) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. « Dans l'exécution du *plan tracé* par la critique, c'est-à-dire dans *le système futur de la Métaphysique*, nous devrons suivre un jour la méthode sévère de l'illustre Wolff, le plus grand de tous les philosophes dogmatiques, qui le premier (et c'est par cet exemple qu'il a créé en Allemagne cet esprit de profondeur qui n'est pas encore éteint) montra comment, en établissant régulièrement les principes, en déterminant clairement les concepts, en cherchant l'absolue rigueur des démonstrations, en évitant les sauts téméraires dans les conséquences, on entre dans les voies sûres de la science. Il était par-là même supérieurement doué pour donner à la Métaphysique le caractère d'une science, s'il avait eu l'idée de se préparer le terrain par la critique de l'instrument, c'est-à-dire de la raison pure elle-même... Ceux qui rejettent sa méthode et *du même coup*, celle de la *Critique de la Raison pure*, ne peuvent avoir d'autre but que de débarrasser des liens

Digitized by Google

tribunal qui juge les droits de la raison en général suivant les principes de son institution primitive; ainsi elle substitue à la *guerre* où la raison, en quelque sorte à l'état de nature, ne peut faire accepter ses prétentions que par une *victoire* arbitraire et mal assurée, l'état de tranquillité légale où il n'est pas permis de traiter les différends autrement que par voie de *procédure*. Elle rend des *sentences* destinées à amener une paix éternelle entre les différentes factions dogmatiques (8). Elle est un *canon*, mais non pas le système total du Savoir, l'*organon* (9). Sans doute la *Critique* ne se désintéresse pas de l'unité, mais elle ne la recherche qu'en second lieu; elle la suppose plutôt qu'elle ne l'établit, et ne la réalise qu'imparfaitement. L'exigence de l'unité est plus ou moins forte dans les différentes parties de l'œuvre de Kant, et, comme il est naturel, moins impérieuse au début qu'à la fin. (*Critique du jugement, Lose Blätter*). Mais ce n'est pas sous l'empire de l'idée d'unité, c'est sous celui de l'idée de pureté et de discernement que travaille surtout la pensée kantienne (10).

Par son subjectivisme et sa tendance anti-ontologique, le Kantisme est certes la source de toutes les grandes philosophies allemandes de la fin du XVIIIe siècle et de la première moitié du XIXe siècle, mais s'il entrevoit l'idée d'une unité du Savoir, il n'en fournit pas à coup sûr le modèle, et la synthèse n'a pas chez lui la valeur conciliatrice et organisatrice qui doit plus tard lui être conférée.

---

de *la science* et de convertir le travail en jeu, la certitude en opinion, la philosophie en philodoxie ». (Préface de la 2e édition, Hartenstein, III, p. 28). Reinhold, *Versuch*... « Wolff a créé le modèle des systèmes... il a mis en système les grandes découvertes de Leibnitz, institué un système complet de Métaphysique dogmatique, auquel après lui, aucun dogmatique ne pouvait ajouter ou retoucher rien de considérable : les éclectiques ne s'en écartèrent que pour abandonner la forme scientifique en Métaphysique au profit de la forme rhapsodique » (p. 2). — *Ueber das Fundament*... « Combien de fois n'ai-je pas lu avec déplaisir et dégoût que Wolff n'avait pas compris Leibnitz et avait eu tort de le mettre en système, Leibnitz étant aussi éloigné de la forme systématique que le fondateur de notre philosophie populaire. En réalité, la philosophie Leibnitzienne est inséparable de la forme systématique et nos empiristes montrent à quel point ils attachent d'importance, sans s'en douter, à la forme extérieure de système, en déclarant que la philosophie de Leibnitz, parce qu'elle en est dépourvue, n'est pas un système scientifique » (p. 25-26).

(8) *Kritik der reinen Vernunft*. Préf. de la 1re édition, III, p. 7. Méthodologie, III, p. 500.

(9) *Ibid.*, Introduction, § 7, p. 49.

(10) « Il est de la plus haute importance *d'isoler* des connaissances qui sont distinctes par leur espèce et leur origine et de les empêcher soigneusement de se mêler et de se confondre avec d'autres avec lesquelles elles sont ordinairement unies dans l'usage. Ce que fait le chimiste dans la séparation des matières, le mathématicien dans la science pure de la quantité, le philosophe est encore plus tenu de le faire, afin de pouvoir déterminer sûrement la part de chaque espèce particulière de connaissance dans l'usage courant de l'entendement, sa valeur propre et son influence. » III, p. 554; cf. aussi préface de la 2e édition, p. 20, note.

Digitized by Google

Au contraire, l'idée d'une liaison de toutes les thèses, de l'intégration de toutes les manifestations de la Nature et de toutes les conceptions opposées de la pensée, dans les puissances du Moi « en qui tout se trouve et hors duquel n'est rien » (11), présente dès l'origine au fond de l'idéalisme allemand, a trouvé chez Leibnitz sa forme philosophique, dans le concept de monade où le Moi comme tel porté à l'Absolu voit sans sortir de lui-même se refléter à l'intérieur de lui, de façon plus ou moins obscure mais complète, la totalité de l'univers harmonieusement organisé dans ses détails infinis. Dans ce Moi s'opère implicitement, sinon explicitement pour lui-même, la conciliation des points de vue opposés. Derrière tous les conflits et toutes les confusions de doctrines qui marquent la fin du XVIIIe siècle allemand, subsiste cette intuition que le Moi doit résoudre les oppositions, flotte l'idéal de conciliation leibnitienne traversé par celui de l'unité spinoziste, tel que Schiller le décrit dans sa *Théosophie de Julius* (12).

Le dessein de Leibnitz de poser la fin comme véritable *prius*, rencontrait l'intention profonde du moralisme allemand réalisé par Kant, témoignait une aspiration vers l'affranchissement de la pensée à l'égard de la sujétion de l'être. L'idée de l'immanence de la conscience à l'univers et d'un accroissement indéfini du Savoir au moyen d'un accroissement indéfini de la conscience, par une intériorisation progressive, cette idée, qui se relie à la méthode spinoziste de la réflexivité, devait apporter à une spéculation soucieuse de rétablir l'unité, en affranchissant l'activité de la conscience de tout support ontologique, par une absorption de tout en elle, un instrument infiniment plus approprié que la méthode proprement critique. Chaque catégorie de l'être, comme chaque thèse contradictoire de la philosophie peut, grâce à ce développement interne et immanent, être considéré comme un moment de la réalisation de la conscience, ou de l'Esprit. En fait, c'est à partir de Leibnitz qu'on voit se développer en Allemagne, toutes ces Idées de l'Histoire de l'esprit humain, où chaque époque apparaît comme un moment de la révélation à soi-même de l'Esprit : *Education du genre humain* de Lessing, *Idées sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité* de Herder, *Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *Histoire de la Raison pure* de Kant, *Histoire pragmatique de la philoso-*

---

(11) Meister Eckehardts *Schriften in Predigten*, I, p. 41 (Büchner, Leipzig, 1919).

(12) Schiller, *Lettres de Julius à Raphael* (S. Werke, Carlsruhe, 1818), XV, p. 75, 86-87. — Cf. Schulz, *Fichtes Briefwechsel*, I, p. 564; Fichtes S. W., I, p. 515. — Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) S. W. I. Abteilung, II, p. 19 sq., 35 sq.

Digitized by Google

phie vers la connaissance absolue de Maimon (13), *Esquisse* de Reinhold *d'une histoire de la philosophie morale à un point de vue d'où l'histoire de tous les progrès et de tous les égarements de la raison philosophante au sujet de la Moralité pourrait se représenter comme un tout pragmatique* (14); *Histoire pragmatique de la conscience et de l'esprit humain* dans les *Grundlage* et la *Sittenlehre* de Fichte, précédant les historismes de Schelling et de Hegel. Sans doute ces historismes sont loin d'accepter l'ensemble des postulats leibnitiens; le concept de développement naturel d'une virtualité avec ce qu'il comporte d'ambigu et sa réduction implicite et inéluctable de toute synthèse au jugement analytique, est souvent exclu au profit d'un développement de la liberté, non pas en vertu de la nature mais contre elle. La spécificité de la liberté κατ' ἐξοχήν en opposition avec la spontanéité de la tendance, peut par là s'affirmer pleinement en même temps que la réalité du jugement synthétique. Mais il n'en demeure pas moins que, partout, l'histoire est conçue comme une révélation progressive, et que dans cette révélation, le résultat est posé comme le premier moteur, comme le premier commencement véritable. Cette inversion dialectique par laquelle se marque le primat de la pensée sur l'être, a été voulue par Leibnitz. Si, chronologiquement, le clair sort de l'obscur, le distinct du confus, ontologiquement et logiquement le rapport est inverse; le schéma de l'activité humaine où le concept (*Vorbild*) précède la chose (*Nachbild*) est préféré au schéma de l'engendrement mécanique; l'accord de l'ordre naturel et de l'ordre moral du monde, qui s'exprime par la série graduée des êtres, allant, dans une clarté progressive, du mécanisme obscur des forces naturelles à l'harmonie du monde des esprits et du règne de la grâce, a sa raison suffisante dans ce monde moral. La conciliation du mécanisme cartésien avec le finalisme aristotélicien accuse la même intention de subordonner le mécanisme à la finalité. Ainsi, dans le développement, l'idéal domine le réel, est la cause prédéterminante.

L'idée du Leibnitianisme, sinon le Leibnitianisme réalisé en fait, fournit donc à la philosophie allemande un cadre en accord avec ses aspirations pratiques. Par la notion de développement, d'approfondissement de la conscience, d'immanence de la conscience, elle apporte d'autre part le principe d'un dynamisme génétique qui pourrait réaliser l'unité désirée (15).

---

(13) S. Maïmon, *Ueber die Progressen der Philosophie* (*Streifereien im Gebiete der Philosophie*) (1793), p. 6; *Philosophisches Journal*, 1797, VI, troisième cahier, p. 150.

(14) Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, Lettre 11.

(15) L'importance donnée par Kant à la pure subjectivité a pu, quelquefois, diminuer en apparence la part qui revient à Leibnitz dans l'instauration

Digitized by Google

Le problème de l'unité de la philosophie, qui, après l'effort purificateur et discriminateur de la *Critique*, devient le problème de l'unité des éléments du Kantisme, se pose implicitement sous la forme suivante : conserver les résultats du Kantisme, l'autonomie de la liberté, et le primat pratique, en introduisant le dynamisme génétique. Peut-on penser que les résultats dûs au strict isolement, par exemple, à la solution de continuité absolue entre la nature et la liberté, puissent être maintenus avec un procédé contraire de fusion et d'union? Existe-t-il une conciliation possible entre la genèse et la discontinuité des éléments, entre l'affirmation absolue du primat pratique, et la réalisation, par une genèse, de la connaissance absolue? Un tel problème pouvait paraître ardu et même insoluble dans ses termes, puisqu'en face du stoïcisme Spinoziste, Leibnitz avait expressément dressé une conception pratique, originairement très proche de la conception kantienne, mais qui, peu à peu, sous l'action de l'unité génétique, et de la continuité, était devenue aussi voisine que possible du Spinozisme, au point d'en devenir indistinguable.

C'est donc vers une utilisation de plus en plus souple du dynamisme génétique que lors de cette période de désordre qui précède et accompagne l'époque Kantienne, la philosophie se tournera pour résoudre les problèmes les plus importants de morale, de religion, et de synthèse. Le Leibnitianisme avait pu ne pas tirer de cette notion de développement génétique tout le parti possible, et cette insuffisance pouvait elle-même avoir sa source dans une réalisation trop peu énergique du primat pratique enveloppé dans les conceptions téléologiques. Sans doute l'union de l'unité et de la diversité trouve dans le concept de différentielle et dans celui de monade une expression véritablement dynamique, qui concilie d'une façon synthétique le Même et l'Autre, sous la forme d'un développement infini, dont elle enveloppe la loi et par lequel la partie peut s'égaler idéalement au tout. La monade ou la différentielle est déjà le principe de différence et de négativité; la différence est à la fois être et non être, l'élément négligeable équivalant au zéro, l'élément générique source de toute réalité distinguable; elle caractérise la puissance de l'esprit, incapable de se saisir autrement que par sa propre négation ou opposition à lui-même.

---

d'une philosophie du « Moi ». (Cf. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, I, 1921, p. 45). Sans doute, Schelling a pu soutenir que tout chez Leibnitz est Non Moi, même Dieu, tandis que dans le système critique, le Moi est tout (I, p. 215). Mais il s'est vite ravisé (II, p. 19 sq., 37 sq.), d'accord avec Fichte (I, 514-515). Il serait plus exact de dire, comme Schelling plus tard l'a dit pour son compte, que dans le Leibnitianisme tout est Moi, tandis que dans le Kantisme ou plutôt dans la W.-L., Moi est tout.

Digitized by Google

Mais la monade ne peut se concilier avec la monadologie, non seulement parce qu'un conflit s'élève entre l'idéalisme spatial de la monade et le réalisme spatial de la monadologie (16), mais parce que la conception de la monadologie suppose achevé dans une monade philosophante le progrès à l'infini par lequel tout l'Univers passe de l'inconscient au conscient. La monade pose l'infinité du progrès que la monadologie achève et exclut, la monadologie suppose la connaissance claire et distincte de Dieu et de l'Univers, que la monade exclut. Il y a exclusion réciproque entre la *réalité du progrès* et le substratum métaphysique constitué par la hiérarchie statique des monades que l'entendement clair et distinct conçoit. Le dogmatisme ne détachant pas radicalement l'existence de l'essence, au point de faire de l'existence une limite ou un obstacle que l'esprit doit supprimer pour se dépasser ou se réaliser, le dynamisme perd toute valeur intrinsèque. Il ne pourrait l'acquérir qu'en se détachant plus ou moins expressément du système immobile qu'il sous-tend. Or cette insuffisance semble bien trouver sa cause dernière dans la contradiction entre l'Idée pratique leibnitienne et les prémisses mises en œuvre pour la réaliser. La téléologie ne peut se subordonner le mécanisme, l'Idéal ne peut être la source du réel, le monde moral, le principe de la Nature, que si le Bien, la fin, le monde moral suscitent eux-mêmes les conditions par lesquelles ils se réalisent, s'ils sont effectivement avant la Nature qu'ils dominent et déterminent.

§ II. — *Le dynamisme génétique de Lessing et de Herder*

L'importance de Lessing et de Herder sur les destinées ultérieures de la philosophie transcendantale, vient de la valeur qu'ils ont accordée à ce facteur du développement interne considéré en lui-même, c'est-à-dire détaché d'un certain nombre de prémisses dogmatiques, admises par Leibnitz. Sans abandonner radicalement l'ontologie monadologiste, en conservant sans doute, au fond, l'idée d'une structure immuable qui conditionne et justifie l'apparition d'un mieux dans le sensible, Lessing et surtout Herder tendent néanmoins à estomper la notion d'une hiérarchie donnée une fois pour toutes, en dehors du tout devenir créateur. Ils mettent l'accent sur le dynamisme de l'histoire, dans lequel ce qui apparaît, tout en étant d'une certaine manière prédéterminé dans le plan divin, exprime effectivement une réalisation de la divinité elle-même. Loin

(16) B. Russell, *La Philosophie de Leibnitz*, exposé critique (Cambridge, 1900), trad. française, par J. et R.-J. Ray, Paris, 1908, p. 135 sq. — L. Brunschvicg, *Les Etapes de la Philosophie Mathématique*, (Paris, 1912), p. 233 sq.

Digitized by Google

de demeurer indifférente à ce progrès dans un *extra* ou *supra* naturalisme, la divinité se fait véritablement par lui.

Les nuances et les prudences du supra naturalisme leibnitien, il est vrai, ne condamnaient pas Dieu à l'indifférence absolue à l'égard de ce progrès visible où se manifeste aux yeux de la créature finie la perfection infinie, où rayonne sa gloire. Dans la mesure où Dieu, bien qu'étant plus que le monde est en même temps ordre du monde, où la force interne des monades est celle même de la divinité, la transcendance dépouillée de la vie n'apparaît plus comme la rançon inévitable du supranaturalisme. Mais on peut se demander si la conception de Dieu, âme du monde et centre partout, n'est pas conciliée avec celle de la Monade suprême, élevée absolument au-dessus des autres monades, au prix d'une imprécision dans les concepts. Comment d'autre part, avec le postulat de l'ontologie qui pose comme réalisée de toute éternité dans la subsatnce, l'infinité et la perfection, le progrès pourrait-il intéresser Dieu? Que peut ajouter à la perfection de cette substance la réalisation progressive d'un monde qui, conçu comme distinct de cette substance, ne saurait emprunter qu'à une vaine apparence, l'accroissement de sa perfection et sa mobilité?

Au contraire, la finalité générale de l'Univers et de son progrès prend un sens, si le développement de l'existence, lié à celui de la conscience, est la forme nécessaire de la réalisation de Dieu comme conscience même de Dieu. Alors l'essentiel n'est pas dans un donné originaire, sous quelque forme sublimée qu'on le conçoive, mais dans l'activité même qui fait la conscience, et le mouvement dynamique a une réelle efficace. La distinction entre ce qui est et ce qui se fait, Dieu et le Monde, le supra et l'infra s'évanouit pour faire place à une unité génétique.

C'est à une telle conception des rapports de la divinité et du monde que tend Lessing, lorsque prenant part à la controverse ouverte après Leibnitz en Allemagne, sur les rapports de la Raison et de la Foi, il essaye de concilier avec la raison, le dogme chrétien de la Trinité. La conscience de soi est la forme médiatrice entre Dieu et le Monde: elle rend compte de ce dernier par rapport à Dieu lui-même. Etre le plus parfait et par conséquent représentation parfaite, Dieu doit se représenter lui-même et rien ne doit manquer à la représentation qu'il prend de lui, sous peine de contradiction. Dieu doit donc passer entièrement dans sa représentation de soi, il se « redouble » sans toutefois se scinder en deux. Dieu est à la fois pensée et pensée de la pensée. Comme pensée absolue de sa perfection, il produit un être aussi parfait que lui et semblable à lui (le Fils); comme pensée de lui-même en tant que pensée, il

Digitized by Google

se repense d'une façon divisée dans une série graduée de perfections en devenir (le monde). Chaque pensée divine est une créature et le monde que toutes ensembles elles constituent est le meilleur des mondes, produit de la meilleure façon. Tel est le sens véritable du dogme de la Trinité qui, interprété en parfaite conformité avec les exigences rationnelles, permet l'établissement du « Christianisme de la Raison » (17).

Culminant avec les monades esprits, qui sont non seulement « images de l'univers », mais « images de la Divinité » elle-même (18), ce monde est bien le monde leibnitien, à cette différence que c'est le seul monde possible, son excellence étant liée à sa nécessité absolue, comme sa précellence était liée chez Leibnitz, à la nécessité morale. Dieu se révèle en lui, non plus partiellement, mais entièrement; toutes les choses sont en Dieu, comme tout Dieu est dans toutes les choses (19). Puisque Dieu crée nécessairement tout ce qui pense, le choix des possibles est supprimé (20). Ainsi s'effacent deux traits essentiels, contingence et supra naturalisme, qui opposaient le Leibnitianisme au Panthéisme de Spinoza. Mais surtout la notion de conscience est utilisée de façon décisive, puisque c'est par elle seule que s'explique l'existence du monde divisible, la distinction du monde et de son fondement. Cette utilisation annonce les interprétations philosophiques ultérieures de l'évangile de Saint Jean. C'est le Verbe ou Conscience qui sera posé par Schelling et par Fichte comme puissance d'union et de disjonction; c'est l'acte de représentation de soi par soi, acte caractéristique de la puissance du Verbe, qui rendra possible l'opposition entre l'Etre du phénomène et le phénomène divisé, entre l'Etre du phénomène et l'Absolu (*Bild als Bild* et *Abgebildetes*). Que l'essence de cette conscience soit liberté absolue, c'est là un trait capital que Fichte devra à Kant; mais que l'être du monde soit au fond acte de conscience, et que son développement soit réalisation de la conscience, ce sont là d'autres traits importants qui sortent de la libre interprétation par Lessing des données du Leibnitianisme.

---

(17) Lessing, *Das Christentum der Vernunft.* Theol. Nachl. S. W. (Boxberger) XIII, p. 301 sq.; *Die Erziehung des Menschengeschlechtes,* S. W. XII, § 75, p. 364 sq.

(18) Leibnitz, *Principes de la Nature et de la Grâce,* Erdm. p. 717.

(19) Lessing, *Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott,* S. W. XIII, p. 258 sq.

(20) Le choix ne porte plus sur *ce qui* doit être créé, mais sur *l'ordre* dans lequel les choses doivent être créées. (*Ueber die Wirklichkeit, Ibid.*), doctrine que Fichte reprendra dans l'*Ueber den Grund unseres Glaubens an eine Weltregierung* (1798); ce qui doit être créé est prédéterminé, mais que ce soit tel ou tel Moi qui le crée est laissé à leur libre initiative. De même Fichte reprendra de Lessing l'idée que le monde actuel est non seulement le meilleur, mais excellent (pour autant que la liberté le réalise).

Digitized by Google

Si l'ordre du monde est toujours pour Lessing, hiérarchie statique de monades, il est beaucoup plus expressément encore que chez Leibnitz, développement dynamique, ascension rationnelle vers la conscience rationnelle de soi. Leibnitz avait posé la notion de développement de façon métaphysique et générale, sans éclaircir complètement ni même justifier la notion d'un progrès universel possible. S'il concevait l'idée d'un progrès universel infini (21), c'était en dépit plutôt qu'en vertu des premisses du système, car la perfection éternelle de Dieu semblait impliquer un système de perfection éternellement égale et partout exclure une perfection indéfiniment croissante sans maximum (22). Le développement ne subsiste que sous l'aspect d'une conséquence nécessaire de la création, laquelle ne peut s'effectuer d'un coup et requiert le temps pour médiatiser les contradictions d'essences incompatibles.

Il avait au contraire fort bien conçu la notion du progrès individuel, — la seule que Mendelssohn pouvait comprendre —. Dans les *Nouveaux Essais*, la connaissance claire et distincte était posée comme le fruit d'un développement continu, dont le point de départ était la connaissance confuse, seule forme sous laquelle la totalité de l'univers pût être donnée originairement dans l'esprit fini. Les *principes de la Nature et de la Grâce* avaient déjà marqué l'infinité de ce développement, et dans une pointe tournée contre Spinoza, avaient placé la félicité accompagnée de désir et jointe au progrès perpétuel d'une connaissance toujours incomplète, — beaucoup plus haut que la pleine jouissance issue d'une connaissance absolue, que cette béatitude qui bannissant tout désir, rendrait l'esprit stupide (23). Lessing ne se contente pas de reprendre par un mot qui fit fortune et devait frapper Mme de Staël, cette idée d'aspiration infinie dans l'individu (24). Mais il lui donne toute sa valeur en justifiant l'extension qu'il en fait à la conscience universelle. La catégorie de progrès, tout à fait appropriée à l'esprit fini qui va de l'obscur au clair, ne s'appliquait pas de façon intelligible à la totalité, ni à Dieu, où tout est originairement et éternellement clair et distinct. Cette application ne souffre plus de difficulté, si Dieu lui-même est conçu comme l'acte d'une conscience qui se réalise dans la conscience de soi.

Les interprétations du *Christianisme de la Raison* sont donc liées étroitement à la thèse développée dans l'*Education du genre hu-*

(21) Leibnitz, *Lettre IV à Bourguet* (Erdmann), p. 733.
(22) Lessing, S. W. XI, 2; Leibnitz, *Von den Ewigen Strafen*, V-VII, p. 17 sq., 19 sq.
(23) Leibnitz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 18 (Erdm.), p. 718.
(24) Lessing, S. W. XII, *Eine Duplik*, § I, p. 20; Mme de Staël, *De l'Allemagne*, 3e partie, ch. VII, p. 433.

Digitized by Google

main. Puisque la création est non seulement révélation, mais révélation de Dieu à soi-même, conscience de la conscience: puisque cette création ne peut se faire d'un coup, il doit y avoir un progrès de la conscience non seulement dans chaque individu et proportionnellement à la dignité de sa nature, mais dans l'infinité du temps et dans l'ensemble des esprits au cours de l'histoire de l'humanité. De même que l'éducation est nécessaire, pour l'homme individuel, à l'usage de la raison et de la moralité, que cette éducation doit se conformer à l'ordre suivant lequel se développent les facultés, et que, enseignant peu à peu ce dont notre esprit est capable au fur et à mesure qu'il en devient capable, elle constitue une véritable révélation, de même, pour élever l'humanité à la claire conscience de Dieu et à la pureté du cœur, source de l'action désintéressée, une éducation est nécessaire. Cette éducation est fournie par la succession des grandes religions révélées, qui expriment la religion naturelle en rapport avec l'état de la culture. La pédagogie divine exige donc autant de religions qu'il y a de stades de développement dans l'humanité. Par elles se prépare peu à peu l'avènement du Christianisme de la Raison, règne de la Lumière qui n'est d'ailleurs conçu que comme un Idéal jamais réalisable. « Sans doute, lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles étaient révélées afin de le devenir » (25). Cette interprétation de l'histoire religieuse en fonction du progrès universel et en liaison avec la thèse de l'autopénétration de Dieu, adoptée à peu près telle qu'elle par Reinhold, se retrouvera, sous d'autres apports, au fond des phénoménologies de Fichte, de Schelling et même de Hegel.

Mais l'affranchissement à l'égard de la lettre du Leibnitianisme, en vue d'une universalisation plus complète de la notion de progrès, conçue comme l'idée maîtresse d'une explication universelle de la liaison des formes, n'est réalisée pleinement que par Herder. Ce n'est plus seulement la religion unie à la morale, ce sont tous les phénomènes naturels et humains de l'histoire qui tombent sous la loi du progrès et deviennent intelligibles par son dynamisme. « Tout est en progrès continu... tout n'est qu'en fonction de l'avenir qu'il fonde... Pour comprendre et juger, il faut avoir le sens du passé de l'histoire, saisir la nécessité et la valeur des états de l'enfance de l'humanité, lesquels préparent les états de l'âge mûr ». « Apprend-on le langage à un enfant avec une grammaire philosophique, lui

(25) Lessing, *Uber die Erziehung des Menschengeschlechtes*, S. W. XII, § 76, p. 366. — *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion*, XIII, 306-307; — *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* (*an den Herrn Direktor Schumann zu Hannover*), XIII, p. 378-379.

Digitized by Google

apprend-on à marcher avec les plus abstruses théories du mouvement? Peut-on et doit-on lui rendre concevables les devoirs les plus légers et les plus sensibles, par une démonstration de la morale? Dieu soit loué qu'on ne le doive ni ne le puisse... » (26).

La différence entre les conceptions du progrès élaborées respectivement par Lessing et Herder, ne réside pas seulement dans une extension plus ou moins large du concept. Alors que pour Lessing les termes concrets du problème sont les faits de la Religion positive, de la Religion naturelle, de la Foi, de la Raison, le progrès étant simplement conclu comme le moyen terme nécessaire enveloppé dans leur conciliation postulée *a priori*, pour Herder le progrès n'est pas seulement une relation conclue, mais l'objet immédiat de la réflexion philosophique, objet d'intuition au même titre que la Nature : « Dieu est dans la Nature comme dans l'Histoire, et les lois de cette dernière sont aussi belles et aussi immuables que celles qui président aux révolutions des corps célestes.. ». « L'histoire n'est ni un simple point de vue ni une simple méthode, mais comme toute réalité dans le monde, elle doit avoir sa science et sa philosophie » (27). De plus, Lessing, qui conçoit le progrès à un point de vue plus strictement éthique et religieux, accuse son aspect pédagogique, met en relief l'action d'une impulsion extérieure, nécessaire pour réveiller les puissances internes et distraire l'individu, comme l'humanité, de cette « *vis inertiae* » qui constitue leur nature primitive. Fichte retiendra la notion de cette impulsion extérieure, mais lui donnera une signification nouvelle; elle sera le stimulant nécessaire pour que l'homme s'arrache à la simple tendance naturelle. Par là, le progrès humain ne sera plus conçu comme l'épanouissement de la nature, mais comme une victoire sur la nature.

Malgré cette importante modification, et bien que le seul ressort admis soit une pure spontanéité naturelle, Lessing pose le problème et tente de le résoudre dans un esprit qui s'accorde avec les préoccupations exclusivement religieuses et morales de Kant et de Fichte. Au contraire, Herder, au lieu de transposer le Leibnitianisme dans un mode éthique et religieux, le transpose dans un mode purement esthétique et poétique. Ce qui était pédagogie méthodique devient « épanouissement de fleur ». Au concept de culture qui est celui de l'*Aufklärung*, se substitue celui de l'éclosion spontanée, plus près des aspirations libres du *Sturm und Drang*. Cette vision générale de la nature, cette intuition de l'identité essentielle des formes et des

(26) Herder, S. Werke (zur Philosophie und Geschichte), III. *Auch eine Philosophie der Geschichte*, p. 41, 42. — Cf. aussi p. 38 et p. 40, le rôle de la religion dans l'éducation de l'humanité à l'état d'enfance.

(27) Herder, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, Vorrede (Cotta, 1827), S. W. (zur Philosophie und Geschichte), IV, p. xi.

Digitized by Google

types organiques, ce parallélisme de la nature et de l'histoire, ce libre affranchissement du génie à l'égard de la stricte discipline, font de Herder l'annonciateur de Schelling, en opposition avec Lessing, précurseur de Fichte. En lui se manifestent les tendances qu'on a coutume de caractériser comme essentielles à l'esprit allemand : la fusion des puissances de l'homme et des puissances de la nature, la naturalisation de la raison, l'immanence de la raison à l'histoire universelle. Pourtant ces traits ne sont point les seuls ni même les seuls dominants dans un esprit aussi complexe : le primat des préoccupations religieuses et éthiques, le besoin d'accord entre les prescriptions religieuses, morales, et les exigences de la raison, la subordination à une stricte discipline, tant au point de vue du savoir qu'au point de vue de l'action, au détriment parfois de la fantaisie et de l'art, avec le refus de s'adonner aux séductions de la nature, sont des traits presque opposés de cet esprit, de l'esprit allemand réformé et pédagogue. Ces traits, on les retrouve chez Lessing malgré l'influence du siècle, malgré le goût des beaux arts, la culture et la fantaisie, — et on les voit s'accuser chez Kant et chez Fichte (28).

En dépit de ces divergences, les conceptions de ces deux précurseurs contribuent à mettre en valeur le facteur dynamique et à préparer par là la *Doctrine de la Science*. Tout en annonçant Schelling plutôt que Fichte, Herder proclame cette unité fondamentale du Savoir que fondera la W.L. (29), et il tend à la réaliser à sa manière. A coup sûr, la genèse abstraite et presque mathématique de la W.-L. est d'une autre sorte; une genèse dialectique intemporelle est distincte des lois d'une métamorphose temporelle qui en est à peine l'expression la plus dérivée et la plus extérieure; l'inspiration « géniale » se passe de l'analyse critique et des soucis de rigueur qui caractérisent la dialectique Fichtéenne.

On peut dire aussi que sans Lessing et sans Herder, le Kantisme semblait pouvoir fournir cette idée de développement partout présente dans les œuvres de la *Critique* et sous la forme même qui sera celle du dynamisme Fichtéen : la conquête par la liberté de sa propre autonomie, contre la nature. Mais, dans le théorique, le progrès de la connaissance que dirige l'Idée régulatrice, ne concerne que le phénomène et n'a aucune valeur en ce qui concerne la genèse possible des formes de connaissance. L'hypothèse qui restaure dans l'En Soi une hiérarchie des formes organiques vivantes sous la domination

(28) V. à ce sujet dans les *Lettres sur la Philosophie Kantienne*, le jugement de Reinhold sur les rapports de la Réforme avec la philosophie morale. — *Briefe v. d. Kant. Phil.*, I, 6e lettre, p. 145-163.

(29) Abréviation usitée par Fichte pour *Wissenschaftslehre* = Doctrine de la Science.

Digitized by Google

de la Fin en soi constituée par l'Autonomie de la Volonté humaine, ne fait que rétablir une structure immobile où nulle genèse n'est conçue. Au contraire, l'idée d'un développement interne qui, pour la nécessité de la conscience et en vertu de son autopénétration, fait surgir les formes *a priori* rendant ensuite possible la connaissance et l'expérience, puis ultérieurement les différentes conceptions morales et philosophiques, a sa source dans les notions leibnitiennes de dynamisme de la conscience et de progrès interne infini, remaniées, accusées et généralisées par les doctrines de Lessing et de Herder.

B. — Conflit entre les exigences du dynamisme génétique et les exigences pratiques.

§ I. — *L'apparente implication réciproque du déterminisme et du dynamisme génétique rationnel. — La thèse de Jacobi.*

Pourtant, malgré les emprunts qui décèlent une influence immédiate (surtout de Lessing), l'action de ces doctrines sur l'éclosion de la W-L réside moins dans leur contenu positif que dans leur incapacité, au cours de leur libre interprétation du Leibnitianisme, de justifier les thèses essentielles de Leibnitz relativement à la morale. Ce qu'elles négligent ou effacent délibérément, dans leur effort pour dégager dans sa plénitude et sa liberté propres la puissance de la conscience, ce sont les points de doctrine par lesquels Leibnitz s'est efforcé de s'opposer au panthéisme spinoziste: le supra naturalisme et le choix des possibles. Ces thèses sont celles qui rendent possible la distinction du monde moral et du monde naturel, en vertu de laquelle le monde moral, au lieu d'être un effet de la nature, apparaît comme la source de celle-ci, non point sans doute qu'il y ait opposition entre la nature et le monde moral, ni que la nature ne soit par rapport à lui qu'un simple instrument différent de l'œuvre à laquelle il sert : le monde moral est, au contraire, un fruit des forces naturelles, mais comme ces forces naturelles ont été disposées en vue de ce produit, c'est en lui, le bien, que se trouve la cause première. Par là, le Leibnitianisme s'oppose dans sa tendance profonde, à une éthique qui serait stricte conformité à la nature. L'Idéal sans s'opposer à la nature la domine toutefois, en constitue la raison vers laquelle tend celle-ci, sans laquelle elle ne saurait être. La morale comme création tend à se substituer à la morale comme fusion interne avec une force éternellement semblable à soi. Mais l'idée de la téléologie, le sentiment du primat pratique, d'une antériorité de la fin que la liberté se propose sur la réalité que la nécessité impose du dedans ou du dehors, ne peuvent alors s'affirmer,

Digitized by Google

si le choix des possibles, la contingence du monde, le supra naturalisme doivent s'effacer. Or si les tentatives des plus vivants disciples de Leibnitz ont pour résultat de dévoiler le retour inéluctable au panthéisme nécessitaire, ne sera-t-on pas amené à croire que les idées de la téléologie, de la liberté humaine et de la nécessité morale ne sont point fondées dans la nature des choses, mais dans des illusions du sujet? Si les efforts de Lessing et de Herder pour libérer le dynamisme de la conscience, en s'affranchissant de la lettre du Leibnitianisme, nous ramènent effectivement à Spinoza, ne doit-on pas penser que le Spinozisme soit la seule façon cohérente possible de résoudre le double problème pratique et théorique, de façon à assurer à la personne, son autonomie, et au dynamisme, comme conscience progressive de Dieu en lui-même, sa valeur et son prix?

Tel est l'ensemble des problèmes que pose de façon implicite à la spéculation allemande, l'existence des doctrines de Lessing et de Herder et dont Jacobi, à propos de Lessing lui-même, établit les termes avec netteté. Le système de Leibnitz-Wolff, rigoureusement entendu, ne conduit-il pas au Spinozisme? Lessing n'est-il pas Spinoziste? Toute philosophie démonstrative en général ne mène-t-elle pas au Spinozisme? Le Spinozisme n'est-il pas un « fatalisme » doublé d'athéisme? (30).

Le Spinozisme, selon Jacobi, n'est pas seulement impliqué de toute évidence dans le § 73 de l'*Erziehung* (31), mais il a été expressément requis par Lessing, qui a, de plus, admirablement aperçu la nécessité inéluctable de l'exercice naturel de la pensée rationnelle. En vertu de son adage « *a nihilo nihil fit* », la raison exclut de l'infini toute création proprement dite, donc tout passage de l'infini au fini, toute cause transitoire. Elle pose à la place de l'ensophe émanant un ensophe immanent, cause interne du monde, éternellement immuable en elle-même et qui, prise dans toutes ses conséquences, est une seule et même chose. Son unité transcendantale et son infinité absolue suppriment en elle tout objet possible de pensée et de vouloir. Elle n'a par conséquent ni entendement, ni volonté, ni terme, ni commencement, ni fin dernière (*Endzweck*). La pensée, qui est ce qu'il y a de plus haut pour l'homme, puisqu'elle permet son union avec la divinité, n'est elle-même qu'un effet d'une force qui la dépasse. La pensée n'est que simple contemplation du mécanisme des forces efficientes, elle n'est jamais principe véritable d'action. C'est en vain que Leibnitz a cru pouvoir s'opposer au Spinozisme, accorder à Dieu une personnalité supra-naturelle, fonder la priorité de l'esprit sur la matière, de la pensée sur les objets; il

(30) Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza* (2e édition 1889), p. 223.
(31) Point de départ de l'entretien entre Jacobi et Spinoza.

Digitized by Google

en est réduit à concevoir la création comme un enveloppement ou un développement, ce qui implique au fond la même idée de substance; il trouve dans Spinoza lui-même les idées de monades (32) et d'harmonie préétablie (33); il finit par expliquer les causes finales par le *conatus immanens*, comme l'*Ethique*, — par donner à l'âme le nom que lui a si heureusement attribué Spinoza, d'automate spirituel (34), — par concevoir la liberté exactement comme son adversaire. Spinoza l'explique par l'exemple d'une pierre qui penserait et saurait qu'elle s'efforce autant qu'elle peut à persévérer dans son mouvement, — Leibnitz la compare à une aiguille aimantée qui aurait plaisir à se mouvoir vers le nord et qui, inconsciente des mouvements insensibles de la matière magnétique, croirait se mouvoir indépendamment de toute cause. Tout déterministe conséquent est en effet fataliste. Ἓν καὶ πᾶν tel est l'aboutissement inéluctable du Leibnitianisme Wollfisme, doctrine absolument contraire au concept de liberté, κατ'ἐξοχήν aux concepts orthodoxes de la divinité et de la moralité. Non pas que tous les Spinozistes soient athées, mais leur doctrine exclut toute espèce de religion (35).

En s'élevant de cet aboutissement inéluctable du Leibnitianisme, à la démonstration de cette thèse que toute tentative d'unification rationnelle aboutit nécessairement au fatalisme, Jacobi engage en réalité le procès de la pensée rationnelle, mettant en évidence son impuissance essentielle, selon lui, à fonder les conceptions morales de la conscience commune. On ne peut en effet démontrer que des choses semblables, car toute démonstration est progrès dans des propositions identiques. Se servir de raisons, c'est lier les choses par leur caratère de ressemblance; expliquer les choses, c'est découvrir l'enchaînement de leurs conditions, ce qui les médiatise, c'est-à-dire leur mécanisme. Comme l'occupation générale de la raison spéculative est liaison progressive, d'après les lois de la seule nécessité qu'elle conçoive, celle de l'identique, l'indétermination du langage humain et le changement perpétuel des formes sensibles fait presque acquérir aux propositions identiques une valeur objective et ontologique, comme si elles exprimaient plus que le simple *quicquid est, illud est*, plus que le résultat de comparaisons, d'observations, de reconnaissance de simples faits liés à d'autres conceptions. Aussi lorsque l'esprit veut rechercher l'explication rationnelle du

---

(32) Ethique, II, prop. XIII, Scol. — Jacobi, *Ueber die Lehre, etc.*, 2e édit. Lettre à Hemsterhuis, p. 142; à Mendelssohn, p. 395; K. H. Heydenreich, *Natur und Gott nach Spinoza* (Leipzig, 1788), p. 100-101.

(33) Mendelssohn, *Philos. Schriften*, IIIe *Gespräch;* — Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza*, deuxième édition, Beilage 6.

(34) Spinoza, *De Intellectus Emendatione* (V. Vloten et Land, 1890), I, p. 27.

(35) Jacobi, *Ueber die Lehre...*, p. 8-35.

Digitized by Google

monde, tend-il à transformer le naturel en surnaturel et réciproquemment, puisqu'il n'arrive jamais qu'à du conditionné (36).

Ainsi, il y a un divorce radical entre la raison et l'inconditionné : l'inconditionné est hors du mécanisme, donc liberté ; réciproquement, la liberté est hors de la raison, synonyme de mécanisme; elle est donc indémontrable. Le tentative leibnitienne pour appuyer sur la raison l'affirmation traditionnelle de la liberté κατ'ἐξοχήν est contradictoire. Pour parvenir au fondement inconditionné de la nature, un seul parti reste possible : récuser toute démonstration et s'abandonner par un *salto mortale* à la croyance. Toute démonstration rationnelle ne suppose-t-elle pas un fondement indémontrable? et toute certitude de seconde main, une certitude de première main, absolument immédiate? L'ensemble des êtres finis que Spinoza décrit dans le mécanisme de leurs limitations réciproques ne suppose-t-il pas une pure activité antérieure à la limite, par conséquent au mécanisme, source des médiatisations de la connaissance claire et distincte? N'est-il pas absurde de « concevoir » le principe du mécanisme, c'est-à-dire d'en chercher le mécanisme? Au surplus, de cette absurdité, l'homme est le seul responsable, car, comme le pense le vulgaire, c'est l'homme qui a la raison et peut employer de travers son instrument, et ce n'est pas, comme le pense Spinoza, la raison qui a l'homme. Si donc le mécanisme a un principe, ce principe est lui-même non mécanisme; création absolue, il est inconcevable; non relié à la nature, il est hors d'elle; surnaturel, il la produit surnaturellement et ne peut être donné que comme un fait exprimé par ces deux mots : il est (*Es ist*). La conscience de notre causalité dans l'autodétermination interne, nous permet de saisir l'analogue de ce surnaturel, c'est-à-dire d'une action non mécanique : cette causalité réelle que possède un Dieu doué de personnalité et d'intelligence (37).

Toute philosophie proprement dite est donc inadéquate aux grandes vérités morales et religieuses, comme elle l'est à la réalité et à la vie proprement dites. Au divorce de la raison et de l'inconditionné correspond pour le penseur cette alternative : ou la raison avec la négation de ces vérités, ou la renonciation aux ambitions philoso-

---

(36) Jacobi, *Ueber die Lehre...* (2e éd.), p. 224-228, 421.

(37) *Ueber die Lehre...* (2e éd.), p. XXXV-XXXIII, 28, 214-216, 417-430. — *David Hume oder Idealismus und Realismus* (1787), S. W. II, p. 194 sq., 274 sq. « A-t-on jamais entendu dire que dans tel individu la raison se sert de son homme? Au contraire, on a toujours dit que l'homme se sert ou ne se sert pas de sa raison ». (Lettre à Laharpe, 5 mai 1799), S. W. II, p. 517. — Jacobi reviendra sur cette question dans son opuscule *Hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Menschen* (1799), S. W. II, p. 313. Il rapprochera sa formule de celle de Kant dans la *Tubendlehre* (1797), p. 210: « la vertu dans toute sa

Digitized by Google

phiques avec l'abandon de soi à la croyance qui témoigne immédiatement en faveur de la liberté et du Dieu vivant.

En partant du seul sentiment de notre causalité interne, indépendamment de toute ratiocination, Jacobi se fait fort de rendre compte de toute réalité. C'est un sentiment immédiat qui, en dépit de toutes les argumentations sceptiques et idéalistes, nous pousse à affirmer la réalité des choses extérieures; sentiment antérieur à tout raisonnement, car je ne puis déduire cette réalité du caractère involontaire des représentations d'objet; ma propre conscience, où je suis actif, ne se produit-elle pas en moi d'une façon tout aussi involontaire que celle de l'objet, où je suis passif? En fait, la conscience de l'objet et celle du sujet se conditionnent réciproquement; elles n'en font qu'une, et dans le même instant indivisible, j'expérimente immédiatement le Moi et le Non Moi. Les représentations n'apparaissent qu'après coup, comme les ombres des choses qui étaient présentes; c'est pourquoi je puis toujours établir leur vérité en les rapportant au réel d'où elles ont été tirées. Le principe de cause, par lequel la raison prétend expliquer notre affirmation de la chose réelle hors de nous, est lui même, comme toutes les autres représentations, produit après cette perception originaire du Moi et du Non Moi. Il se tire de l'expérience que nous prenons de notre force et de l'effet qu'elle produit. L'ignorance où nous sommes du mécanisme de cette action n'engendre à cet égard qu'un doute spéculatif, qui s'élimine dans la pratique aussi facilement que le doute concernant la réalité des objets extérieurs. Il suffit que je remue la main ou le pied avec la force dont j'ai conscience. Ramené à sa véritable origine, le principe de cause reste adéquat à ce devenir objectif dont la réalité est attestée par la germination de la graine et la croissance de la plante. Au contraire, rattaché au principe de raison, il devenait principe de composition, rapport du tout aux parties, et

---

perfection est représentée non comme si l'homme possédait la vertu, mais comme si la vertu possédait l'homme. » — Kant se rapproche par là du Stoïcisme et du Spinozisme. Jacobi s'est lui-même à cette époque rapproché nominalement de Kant en appelant raison, la croyance révélatrice, et entendement la pensée discursive. En réalité, sa conception de la raison est également opposée à celles de Spinoza, de Kant et de Fichte. Si pour Kant, la raison n'est qu'une partie de l'homme, elle est sa partie essentielle, fin en soi à l'égard de laquelle l'homme sensible n'est que moyen; de même pour Fichte, l'homme composé d'intelligible et de sensible est simple instrument de la raison morale. — Pour Spinoza, elle est le tout de l'homme. Mais cette raison, que Jacobi récuse, comme dérivée du développement d'une tendance préalable, comme faculté vide de comparaison et de généralités abstraites, ou, comme dit Hobbes, « perpétuelle substitution des mots aux choses » (S. W. II, p. 520), n'est pour Spinoza que la faculté inférieure de l'imagination. (Cf. *Ethique*, L. II, Th. 18, Scol. 2; Th. 40, Schl. 2).

Digitized by Google

la succession dans la nature devait apparaître comme une illusion du sujet, puisque le tout et les parties sont nécessairement simultanés (38).

Mieux que toutes les déductions abstraites, le sentiment immédiat de notre réalité comme être agissant, justifie la valeur objective des formes de notre connaissance. Toute conscience humaine implique en effet la distinction du sujet sentant et de l'objet réel senti; l'action réciproque de ces deux éléments distincts requiert l'étendue. D'autre part, tous les « moi » individuels, — en dehors de l'action immanente, par laquelle ils se maintiennent respectivement dans leur être, en reliant sans cesse le divers de leur essence, — possèdent la faculté d'agir hors d'eux. La possibilité de cette action implique le contact réciproque, médiat ou immédiat; ce dernier implique l'impénétrabilité réciproque et celle-ci à son tour la résistance réciproque, l'action et la réaction. Résistance dans l'espace, action et réaction, engendrent le successif dont le temps est la représentation. Ainsi, là où existent des êtres particuliers se révélant à eux-mêmes et en communauté réciproque, existent absolument les concepts d'étendue, de cause et d'effet, de succession, et ces concepts ont une signification objective, car, indépendamment de leur existence dans le sujet pensant, ils ont aussi leur objet dans les choses en soi. Ils sont nécessaires et universels, bien que tirés de l'expérience, car ils sont communs à toutes les expériences et se trouvent à leur fondement (39).

On peut être surpris de voir Jacobi fonder sa thèse essentielle de l'opposition entre la raison et les besoins du cœur, sur une interprétation dans laquelle Spinoza paraît soumettre l'individu au joug du mécanisme des forces extérieures. Jacobi prétend s'élever au-dessus de la raison, en posant au-dessus de ce mécanisme des spontanéités se déterminant d'elles-mêmes à l'action. Mais tout l'effort du Spinozisme ne tend-il pas précisément à nous affranchir de la détermination par le mécanisme des forces extérieures, pour nous élever à une autodétermination interne spontanée? La raison telle que la définit Jacobi, n'est-elle pas exactement ce que Spinoza entend par imagination? En réalité, ce que Jacobi a bien senti, tout en l'exprimant mal, c'est un certain réalisme spinoziste, réalisme ontologique opposé au réalisme jacobien de l'activité, réalisme par lequel la pensée étant incapable de se poser par elle-même et pour elle-même, mais seulement en vertu de l'Etre dont elle subit en réalité la loi, ne s'affranchit du mécanisme externe que pour retrouver à l'intérieur d'elle-même, dans la détermination réciproque des

(38) *Uber die Lehre des Spinoza* (2e édition), p. 417-430. — *Idealismus und Realismus* (S. W. II), p. 140-168; 173-176; 192.
(39) *Idealismus und Realismus*, p. 192-215.

Digitized by Google

essences, une transposition du mécanisme, sous forme intelligible. La puissance dépend de l'essence, l'être se pose nécessairement parce qu'il est (en vertu d'une définition) au lieu d'être parce qu'il se pose (librement); les choses différentes qui sont dans la pensée ne sont pas telles parce que la pensée les pense, mais la pensée les pense ainsi parce qu'elles sont telles; l'identité du sujet et de l'objet dans la pensée comme identité de l'idée, et de l'idée de l'idée, n'est pas en elle comme sa propriété spécifique, mais comme une propriété qui se manifeste dans chaque modification de tout attribut, de l'identité d'une même essence avec elle-même. Si la pensée comme attribut se pose pour elle-même, au même titre que la substance, elle n'en *reçoit* pas moins ce qui, pour tout idéaliste, constitue au contraire le contenu qu'elle ne tient que d'elle-même et qu'elle impose au reste. Par là se détermine l'« automatisme spirituel » de l'individu comme de Dieu, automatisme opposé à l'autonomie de la personne.

Si considérable que soit le rôle de la conscience de soi dans la doctrine, les prémisses ontologiques réduisent expressément, à la fin du ve livre, le rôle privilégié que l'homme serait tenté de lui attribuer. Ce rôle n'apparaît tel que si, retenant du langage usuel le point de vue privilégié, mais égocentrique de son salut, l'individu se sépare provisoirement de la substance, pour s'envisager arbitrairement dans ce qu'il peut « gagner », et contemple son propre changement dans et par la conscience, comme si celui-ci, le faisant effectivement autre qu'il n'est de toute éternité, était un changement véritable. Alors il pourrait croire que s'ouvre une *destinée nouvelle*. Mais pas plus qu'il n'y a de création en Dieu, il n'y a de re-création dans l'individu; nulle part il n'y a de choc, d'impulsion initiatrice, et les démonstrations de l'*Ethique* elles-mêmes ne sauraient convaincre celui qui n'est pas d'avance convaincu, de par une destinée de nature. Toutefois si l'usage de telles paroles est inéluctable pour tout homme, elles ne sauraient à cette hauteur l'abuser, pourvu que les yeux de son âme ne cessent pas de fixer le vrai, et que la connaissance intuitive, lui révélant l'éternité de ce qu'il était, le délivre de la dernière illusion d'une naissance, d'un gain, d'une transition. Au terme de son intériorisation, la pensée découvre qu'elle est réellement autre que ce qu'elle s'apparaissait à elle-même dans son procès. Ainsi pourraient se justifier les expressions jacobiennes de fatalisme, fatalisme par lequel est entendue seulement l'affirmation d'une nécessité métaphysique absolue, et d'athéisme, athéisme par lequel il faut entendre, non cet « athéisme grossier » dont Leibnitz lui-même a défendu Malebranche, mais la simple négation d'une *personnalité* divine (40).

(40) *Ueber die Lehre des Spinoza*, p. 168 sq.

Digitized by Google

On conçoit qu'à partir de l'antithèse jacobienne, le Spinozisme puisse à la fois apparaître comme un pôle d'attraction et un pôle de répulsion; pôle d'attraction pour le dynamisme génétique leibnitien transmis par Lessing et Herder à Fichte et à Schelling, dans la mesure où ce dynamisme semble y trouver son expression la plus parfaite; pôle de répulsion pour le philosophe pratique dans la mesure où la liberté κατ'ἐξοχήν que Leibnitz lui-même a tenté de sauver paraît être radicalement exclue par cette perfection systématique. De cette alternative subsistera une trace profonde dans la philosophie de Fichte, sous la forme d'un choix inéluctable, non plus entre la philosophie et la non philosophie, entre la raison et le cœur, mais, pour autant que Fichte croira avoir réalisé un système rationnel de la liberté, — entre la philosophie rationnelle de l'Etre, et la philosophie rationnelle de la liberté. Cette fusion de la liberté et de la raison, il essayera de la réaliser dès le principe, en réduisant à l'identité le principe dont Reinhold justifiera à l'aide d'arguments spinosistes, la singularité, l'autosuffisance, et l'intelligibilité (la Science n'admet qu'un principe qui s'explique par soi, donc pleinement intelligible, et premier, puisqu'il ne suppose plus de concepts antérieurs à lui), et le principe dont Jacobi affirme le caractère indémontrable et inconcevable parce qu'il est inconditionné. Est-ce là une fusion véritable, ou une simple ambigüité dans les termes, c'est ce que fera voir la difficulté de qualifier définitivement le premier principe comme intuition intellectuelle ou sentiment.

En effet, malgré la prétention d'unir les deux points de vue, subsistera non plus entre la W. L. et le Spinozisme, mais à l'intérieur de la W. L. elle-même, un conflit entre l'unité rationnelle et l'exigence pratique. En face de l'unité génétique que Fichte tentera de réaliser, s'élèvera, d'après le modèle opposé fourni par Jacobi, une philosophie pratique, en apparence fonction de la genèse, en réalité antithétique par rapport à elle. Comme chez Jacobi, nous verrons dans la *Philosophie du Droit*, et le *Système de Morale*, la liberté postuler en dehors d'elle, l'existence de réalités indispensables à son usage et à sa propre réalité. Temps, espace, matière impénétrable, causalité seront posés immédiatement comme conditions de l'action réciproque entre deux ou plusieurs individus libres. Dans la philosophie théorique elle-même, la déduction des formes de la représentation à partir de l'opposition immédiatement sentie entre le Moi et le Non Moi sera singulièrement analogue à la conception jacobinienne. Mais alors que dans ce dernier cas la fusion entre la genèse et l'exigence pratique semblera se réaliser, puisque les formes posées par le Moi seront en même temps réelles par lui et en lui, il n'en

Digitized by Google

sera pas de même, malgré les assertions de Fichte (41), dans la philosophie pratique où les réalités que ce même Moi postule hors de lui, ne peuvent tirer de ce Moi lui-même toute leur réalité. Il en résultera une ambigüité, soit du concept de genèse, soit du concept du Moi qui pose.

§ II. — *La polémique entre Jacobi, Mendelssohn et Herder. — Avantage de Jacobi.*

Tout l'intérêt du débat que suscitent les thèses jacobiennes vient de ce qu'il aboutit en fin de compte, malgré les efforts des leibnitiens, à un renforcement de cette opposition entre l'intelligence et le cœur, et à un accord à peu près unanime du public philosophique, sur la nécessité d'une alternative entre les deux. Cette disjonction absolue entre l'intelligence et le cœur devait rencontrer l'opposition des disciples de Leibnitz-Wolff, disciples suivant la lettre, comme Mendelssohn, ou suivant l'esprit, comme Herder.

Parce qu'il ne conteste pas l'athéisme et le fatalisme, attribués à Spinoza, Mendelssohn considère comme arbitraire l'assimilation du Spinozisme et du Leibnitianisme, et comme blasphématoire l'imputation de Spinozisme faite à Lessing, ce défenseur né de la Providence, des vérités morales et religieuses attestées par la saine raison (42). Que tout rationalisme doive se réduire au Spinozisme, cela suppose que cette doctrine est le plus parfait des systèmes rationnels. Or il n'en est rien. Le Spinozisme est plein d'insuffisances. Son déterminisme ne s'appuie que sur le principe de contradiction, alors qu'absence de contradiction n'est pas raison d'être (43). Il place le fini dans l'infini, ce qui est inintelligible (44). Il prouve que tout ce qui se crée par soi est un, ce qui n'est pas prouver que tous les êtres subsistants par soi ne font qu'un (45). Il ne peut fournir un concept clair de l'unité substantielle: est-elle abstraction, unité collective, unité absolue? (46). Il ne rend compte par son principe que du matériel, mais non du formel, c'est-à-dire ni du mouvement pour l'étendue, ni de la faculté d'approuver et de désirer pour la pensée; et tout en traitant la liberté d'illusion, il distingue nécessité physique

---

(41) Fichte an Jacobi, 30 août 1795, *Fichtes Leben und Briefwechsel*, II, p. 165 sq.

(42) Moses Mendelssohn, *Morgenstunden* (Berlin, Vos, 1785), p. 259, 265, 269-273. — *An die Freunde Lessing's* (Berlin, Vos, 1786), p. 3-4, 20-25.

(43) *An die Freunde Lessing's*, p. 42.

(44) *Ibid.*, p. 36.

(45) *Morgenstunden*, p. 219-222.

(46) *Morgenstunden*, p. 223; *An die Freunde Lessing's*, p. 52-53, 72-74.

Digitized by Google

et nécessité morale et par là reconnaît implicitement l'existence d'une faculté d'approuver (47). Il confond l'infinité en extension et l'infinité en intension, en équivalant la multitude des pensées finies à la pensée infinie; mais pas plus que de l'eau tiède ajoutée à de l'eau tiède ne donne de l'eau chaude, des pensées obscures ajoutées à des pensées obscures ne font une pensée claire. Pour unir toutes les pensées finies en un monde, il faut un sujet qui les pense toutes, dans une représentation claire et distincte, bref un esprit infini en intension, existant par soi et dépassant la totalité du monde, un Dieu supra naturel (48).

C'est donc le Leibnitianisme, ou en tout cas un théisme authentique qui sort des nécessités de la raison. Toutefois, le panthéisme est une hydre à deux têtes dont l'une est naturalisme réaliste et l'autre acosmisme idéaliste. Il est possible que le Leibnitianisme ait engendré chez Lessing un « panthéisme épuré » de cette dernière sorte, où la substance produit non seulement le matériel, mais le formel, c'est-à-dire la faculté d'approuver reconnue comme telle. La différence qui sépare le théisme et le panthéisme est alors tout à fait secondaire : l'un admet, l'autre refuse une existence des choses hors de Dieu. En effet, l'objet ne se distingue de la représentation que dans la simple faculté de penser où le sujet oppose le pouvoir de penser à ce qu'il s'agit de penser; dans la pensée réelle, au contraire, objet et sujet ne se distinguent plus. Or en Dieu, toute pensée est toujours réelle, donc en lui l'original et la copie se confondent. Mais sur ce point encore, le panthéisme même épuré doit le céder au théisme, car on doit admettre que quelque chose distingue l'original et la copie. Or Dieu qui me conçoit connaît mes limites et ne les possède pas, tandis que la conscience que j'ai de moi-même est effectivement limitée et ignorante d'une infinité de choses réelles liées à mon être; la conscience que j'ai de mon être, est donc à celle que Dieu a de moi-même comme une copie différente de l'original. Cette réfutation n'a d'ailleurs pas grande importance, car que Dieu crée la Lumière en lui ou hors de lui, c'est une simple question de mots pour tenter d'exprimer l'acte inintelligible de la création, et les subtilités métaphysiques à cet égard n'ont aucune conséquence pratique. Il suffit que, de part et d'autre, on distingue la connaissance du vrai de celle du bon, qu'on attribue à une action de la volonté divine le bien qui nous échoit, qu'on établisse un rapport entre notre bonheur et notre effort en vue d'aimer les autres pensées, de con-

(47) *Morgenstunden*, p. 223-226.

(48) *Morgenstunden*, p. 218; 230-233; *Phädon* (Berlin, Nicolaï, 1767), p. 227, et *Zusatz*; — *An die Freunde Lessing's*, p. 55-57; cf. Wolff, *Theologia Naturalis*, (2e partie).

Digitized by Google

naître, d'imiter et d'aimer l'être qui nous pense, — pour que la morale et la religion soient également sauvegardées (49).

Puisque le Spinozisme n'est pas le système parfait de la raison, puisque toute philosophie démonstrative ne s'y ramène pas nécessairement, il n'y a pas, comme le prétend Jacobi, désaccord inéluctable entre la raison et le cœur. Toutes les vérités morales et religieuses présentes dans la conscience commune, peuvent être démontrées apodictiquement, bien que leur évidence, comme celle des propositions géométriques, s'affirme sans ce recours. Pas plus que les objections de Petrus Ramus aux principes d'Euclide n'empêchèrent celui-ci d'être pleinement convaincu de leur vérité, la ruine de tous les arguments métaphysiques ne saurait ébranler pour le bon sens humain non corrompu les convictions religieuses et morales. Tout désaccord entre la spéculation et les *data* religieux et moraux prouve simplement une erreur de la spéculation. Quand ce désaccord apparaît, il faut « s'orienter » et remonter pour cela au point où ils ne divergeaient pas encore. La spéculation ne fait que transformer en connaissances rationnelles, les vérités du sens commun et la seule utilité de ces entreprises subtiles, c'est de combattre celles par lesquelles on essaye de le troubler (50).

La réponse de Herder a beaucoup plus de prix. Au lieu de soutenir les droits de la raison en condamnant le Spinozisme, Herder, en vrai défenseur du dynamisme génétique, les soutient en défendant Spinoza. Il ne conteste pas, au fond, la réduction plus ou moins implicite de toute philosophie rationnelle au type spinoziste, mais il nie que cette réduction puisse léser les intérêts de la morale et de la religion. On ne peut parler d'athéisme chez Spinoza, car l'idée de Dieu lui a été tellement présente que c'est plutôt un inspiré de la divinité qu'un athée (51). Nier la personnalité divine n'est pas non plus tomber dans un athéisme déguisé, car toute distinction faite à l'intérieur de l'essence même de Dieu, serait anthropopathique (52), et une opposition du monde et de Dieu, telle que celui-ci soit conçu comme être supra ou extra naturel, est un non sens, là où toutes les idoles de l'espace et du temps, dont tout *intra* ou *supra* doivent être abandonnés (45). Prétendre avec Jacobi et à l'en croire avec Lessing, que le Dieu de Spinoza est privé de pensée, parce qu'il est force suprême élevée au-dessus de ses effets, c'est oublier que cette

(49) *Morgenstunden*, p. 237-257, 278, 284.
(50) *An die Freunde Lessing's*, p. 30-34.
(51) Herder, *Gott, Einige Gespräche über Spinoza's System* (1787) (Cotta, Ettinger, 1800), 2e *dialogue*, p. 52-55.
(52) *Ibidem*, 4e dialogue, p. 157 sq.
(53) *Ibid.*, 4e dialogue, p. 179.

Digitized by Google

force suprême, ne se connaissant pas elle-même, serait aveugle, et dominée par la force pensante, ne serait plus divine (54). En réalité, ce que Lessing a fort bien compris, c'est que Spinoza en élevant la liberté de l'homme jusqu'à celle de Dieu et en repoussant le libre arbitre aveugle, a mieux saisi que n'importe quel autre penseur la véritable liberté (55), qu'il n'a pas rabaissé la sagesse et la causalité divines à la mesure de l'homme, qu'il s'est refusé à prêter à l'Infini des modes d'action (par les causes finales) valables pour les seuls esprits finis. Les notions leibnitiennes de choix divin, d'élection du meilleur suivant la convenance, l'expression prudente de nécessité morale, toutes ces anthropopathies ne sont que des échappatoires pleines de talent sans doute, mais qui, tout en confirmant, selon les intentions clairement exprimées de la *Théodicée*, l'opposition de fait de Leibnitz au panthéisme nécessitaire, ne peuvent venir à bout ni du scepticisme de Bayle, ni du rigide système de Spinoza (56).

Or, puisque la puissance absolue de Dieu est en même temps raison absolue, cette nécessité n'est pas aveugle ou inintelligible. Le mot fatalisme ne doit pas effrayer; il y a toute espèce de fatalisme : l'aveugle, le clairvoyant, le mahométan, le chrétien. Ce dernier réside dans le concept immuable de la puissance, de la sagesse, de la bonté souveraines. Il doit être le but de toute vraie démonstration, car des caprices arbitraires ne se peuvent démontrer (57). On peut donc fort bien démontrer Dieu, sans prétendre, de façon absurde, faire de Dieu une conséquence d'autres vérités, ou conditionner l'inconditionné. La découverte de Spinoza fut précisément de faire jouer dans la méthode, au principe premier de toute chose, le rôle qui convient à sa nature essentielle; il est premier parce qu'il se suffit à soi, il se suffit à soi parce qu'il n'a pas besoin d'autres concepts pour s'expliquer et qu'il explique au contraire tous les autres; tel est au fond le vrai sens du mot substance (58). Que toute preuve suppose révélation, qu'il faille découvrir l'être. (*Dasein zu enthüllen*), et non le ratiociner, voilà de grandes vérités proclamées par Jacobi; et au fond, Mendelssohn, cette intelligence claire et éprise de concepts réels, éloignée des vaines imaginations spéculatives, veut tout comme Jacobi, substituer la nature et l'Etre aux jeux de symboles (59). Mais en l'espèce, la révélation est essentiellement rationnelle, comme le Dieu qui la pose, l'« Idée vraie

(54) *Ibid.*, 4e dialogue, p. 170 sq.
(55) *Ibid.*, 4e dialogue, p. 165 sq.
(56) *Ibid.*, 3e dialogue, p. 127-147.
(57) *Ibid.*, 4e dialogue, p. 180.
(58) *Ibid.*, 2e dialogue, p. 56.
(59) *Ibid.*, 4e dialogue, p. 187 sq.

Digitized by Google

donnée » n'est pas croyance irrationnelle, mais intuition rationnelle de l'identité originaire de toutes les choses de l'Univers. Aussi la démonstration de Dieu peut-elle s'opérer, non point comme le dit Jacobi, par un progrès dans des propositions identiques, mais par l'intuition de l'identique, qui est au cœur de toute démonstration. « Qu'il y ait une vérité, c'est-à-dire quelque chose de pensable, que ce pensable puisse être lié d'après des règles internes et que lors de ces liaisons innombrables se montrent harmonie et ordre, c'est pour nous une démonstration plus intime de Dieu même que si j'étais un égoïste malheureux, ou un idéaliste ne concevant que sa seule existence pensante au monde. Entre tout sujet et tout prédicat se trouve un *est* et un *n'est pas*, et cet *est*, cette forme d'égalité et d'accord, le simple signe =, est une démonstration de Dieu » (60).

Il est évident que les thèses essentielles de Jacobi ne sortent nullement affaiblies de cette controverse. Sans vouloir insister sur les rectifications qu'il apporte aux prétendues insuffisances que Mendelssohn trouve dans Spinoza et qui sont simplement des contresens, on se doute qu'il établit sans peine que le « panthéisme épuré » prêté à Lessing et les formules équivoques destinées à sauver la finalité ne peuvent, pas plus que n'importe quel Leibnitianisme, éviter le glissement au déterminisme le plus strict. Si la contrainte suivant laquelle nous agissons, résulte de l'idée du meilleur et s'exprime en termes leibnitiens, le meilleur n'est-il pas chez Lessing, absolument nécessaire, d'une nécessité métaphysique? (61) De plus, même dans l'affirmation de sa thèse rationaliste, Mendelssohn est beaucoup plus près de Jacobi qu'il ne le croit. Si les vérités religieuses et morales du sens commun sont pour lui rationnelles, au fond, la raison considérée *in abstracto*, dans son usage simplement logique, est incapable de créer une sagesse; elle est simplement

(60) *Ibid.*, 4e dialogue, p. 194.

(61) Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza* (2e éd.), p. 168 sq. — Jacobi répond de façon suffisante à presque toutes les objections de Mendelssohn : il n'y a aucune difficulté à mettre le fini dans l'infini, car si le fini était hors de l'infini, ou il existerait par soi, ou il serait issu d'une action éternelle de l'infini; il est donc en celui-ci qui constitue la somme de toutes les parties tirant de lui leur réalité; il est en effet le seul *ens reale*, les choses particulières étant des *non entia*. A l'objection de la confusion entre l'infini en extension et le fini en intension, Jacobi ne répond nulle part de façon satisfaisante. C'est qu'il a au fond méconnu la puissance de réflexion, ne s'attachant, comme Bayle, qu'aux deux premiers livres de l'Ethique et déclarant que dans le IVe et Ve livre Spinoza se montre un « Sophiste indigne » (*Ueber die Lehre...*, page 41). Bien comprise, la notion d'idée adéquate suffit à lever l'objection, car l'idée adéquate ou totale ne peut devenir telle que par un détachement à l'égard de la discrétion et une intériorisation qui conditionne l'appréhension graduelle du tout. Il n'y a donc

Digitized by Google

dilucidatrice de la morale révélée au sens commun. Comme idée claire et distincte, elle doit se subordonner aux vérités populaires, loin d'avoir le droit de leur substituer une norme au nom de sa clarté et de sa distinction. Par là, Mendelssohn pourrait se permettre d'écarter toutes les philosophies rationalistes (Leibnitianisme tout autant que Spinozisme), dans la mesure où leurs concepts tendraient à altérer les notions traditionnelles de franc-arbitre et de Providence. Aussi Mendelssohn a-t-il le sentiment d'une certitude privilégiée qui s'attache au fait moral et exerce sur la raison un pouvoir régulateur. Comme d'autre part le caractère rationnel de ces vérités communes est postulé de façon arbitraire antérieurement à tout usage de la raison, la philosophie populaire est amenée à restaurer à leur profit une méthode d'autorité très proche de celle de Jacobi : les conclusions sont données d'abord, la raison n'est plus libre. Attitude singulière chez un penseur de l'*Aufklärung* et qui témoigne des exigences du sentiment moral proprement dit, en face des droits proclamés de la raison (62).

---

pas d'infinité en extension dans la substance, sans infinité en extension. C'est ce qu'a bien compris Maïmon dans son excellente réponse à Mendelssohn : Une faculté représentative qui a en même temps toutes les représentations possibles d'un degré déterminé d'intension est infinie en extension, non en intension. Mais penser des représentations est tout autre chose que de les avoir passivement dans une faculté représentative, c'est déterminer leurs rapports par la spontanéité de la faculté de penser. Plus il y a de pensées, présentes en même temps au sujet, d'autant plus parfaites sont ces pensées, car on ne peut penser ensemble plusieurs pensées qu'en les liant dans une pensée unique. Une faculté de penser infinie en extension, qui a toutes les pensées d'un coup, doit donc être en même temps infinie en intension, ou autrement ne pourrait avoir en même temps toutes les pensées. (S. Maïmon, *Ueber die Progressen der Philosophie*, 1793, [concours de l'Académie de Berlin], p. 36-39). — Quant au Spinozisme de Lessing, le § 73 de l'*Erziehung*, à défaut de confidences particulières, suffirait pour l'attester : le Fils ou pluralité des choses distinguées n'est-il point *Natura Naturata*, le Père, principe de la réalité dans tout le réel n'est-il point *Natura naturans*? (*Ueber die Lehre*, 2e éd., p. 26). Cf. Spinoza, *Court Traité*, chap. I, la Nature naturée immédiate ou modes infinis (entendement divin et mouvement éternel source de la distinction des essences) y est appelée effectivement le Fils.

(62) Kant conçoit de même façon sa philosophie morale : elle a pour mission de rendre compte des *data* de la conscience commune, et elle serait inutile, la saine raison se suffisant à elle-même, s'il n'était nécessaire de s'opposer aux subtilités métaphysiques par lesquelles on essaye de sophistiquer contre le devoir. Cf. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1re section, p. 261-262, (Cassirer, IV), *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, (Hartenstein), II, préface, p. 109, 205. — *Ueber die Deutlichkeit*, 1764, II, p. 290, 305. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, 1792, lettre 9, p. 308, note, Maïmon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie* (1793), p. 229. Mais pour Kant, le fait pratique est postulé comme rationnel, postérieurement à l'usage critique de la raison pure théorique qui en démontre la non-impossibilité; d'autre part, l'objectivité et la contrainte qu'il possède ne peuvent se justifier immédiatement que par l'universalité qui atteste la rationalité du pouvoir pratique.

Digitized by Google

Quant à la défense de Herder, elle semble moins détruire les thèses générales de Jacobi, que les illustrer involontairement. Pour refaire un Spinozisme échappant au reproche d'athéisme, Herder construit un système intermédiaire entre celui des causes finales et celui des causes efficientes, mais un tel système est inconcevable pour nous, hommes. Si l'entendement et la volonté ne sont pas ce qu'il y a de suprême, l'Un et le Tout, mais des forces subordonnées, elles n'appartiennent pas à la nature naturante, elles ne sont que des rouages et non des ressorts agissants, qu'une mécanique démontable dont on peut montrer l'agencement. De même que Spinoza attribuait la pensée absolue à la Nature naturante, Herder, sans doute, l'attribue dans son système à la Force originaire; mais puisque tous les concepts déterminés, y compris celui d'entendement divin en sont exclus, il est contradictoire de railler les anthropopathies leibnitiennes et d'attribuer à Dieu des plans et des desseins préconçus, de parler à la fois d'une nature et d'une puissance qui reçoit de la pensée seule ses prescriptions d'ordre, de régularité, d'harmonie. La Divinité étant un être absolument étranger à tout concept, il y a là, comme l'a remarqué avec pénétration Mendelssohn, un *salto mortale* auquel on ne pouvait répondre que par un autre *salto mortale* (63).

Donc, ou Herder devra, avec Spinoza, nier que Dieu soit intelligence — car la pensée absolue est, en tant que telle, néant d'intellect — et alors il aura le droit de lui refuser la personnalité; ou il lui accordera l'intelligence, mais il devra, en ce cas, lui reconnaître la personnalité, car nous ne pouvons pas concevoir une intelligence dans un être, sans une conscience de son identité, c'est-à-dire sans sa personnalité. Or, comme plus la conscience d'un individu s'accroît, plus s'accroît sa personnalité, Dieu, étant suprême intelligence, doit posséder le plus haut degré de personnalité. Le caractère anthropopathique d'une personnalité divine ne peut s'affirmer qu'en vertu du besoin d'un Dieu impersonnel nécessaire à cette philosophie poétique, qui est à égale distance du théisme et du Spinozisme. Juste quant à son point de départ, car l'entendement et la volonté divine ne sauraient être identiques à ceux de l'homme, elle aboutit à des conclusions fausses, en extirpant du principe de l'intelligence, ce qui conditionne toute pensée et action rationnelles (64). Aussi est-elle ramenée invinciblement au Spinozisme pur et simple.

Peut-être Herder prétendra-t-il qu'il ramène plutôt le Spinozisme au Leibnitianisme? Certes, d'accord avec Leibnitz (65) pour voir dans

(63) Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza* (2e édit.), Beilage V, p. 347.
(64) Jacobi, *Ibid.* Beilage II, p. 335-341. — *Betrachtungen über den frommen Betrug*, Deutsches Museum (1788), p. 144-166.
(65) Leibnitz, *Théodicée*, § 393 (Erdm.), p. 617.

Digitized by Google

le Spinozisme un Cartésianisme outré, il veut lui rendre souplesse et fécondité en le dégageant des formules abstraites venues de Descartes, du dualisme de la pensée et de l'étendue; il veut substituer à la liaison géométrique le développement dynamique de la vie universelle, ne laisser subsister que des forces exprimant chacune à leur façon la divinité. Mais pour le reste, c'est le Spinozisme qui impose sa forme, substitue, comme fondement de l'union interne des choses, l'identité de la substance unique à l'harmonie préétablie, fait des monades des phénomènes modifiés de puissances divines, — la théorie de l'infinité des attributs et celle des monades se fondent pour donner la théorie des forces organiques dont le rôle doit être de renforcer encore l'unité systématique du Spinozisme (66).

Ainsi la réduction opérée par Jacobi, des synthèses unitaires rationnelles à un fatalisme spinoziste opposé aux exigences du cœur, pouvait présenter une forte apparence de vérité et de prestige. Si les Leibnitiens exotériques comme Mendelssohn affirment dans toute leur intégralité les « vérités fondamentales » de la morale et de la religion, c'est dans la mesure où ils sont, dans le fond, incapables de les justifier par la raison et où ils méconnaissent le dynamisme génétique au point de ne pas comprendre ce que peut signifier le progrès pour l'humanité, et de ne le concevoir que pour les individus (67). Quant aux défenseurs du dynamisme génétique, leur Spinozisme élargi ne satisfait pas en fin de compte aux exigences morales traditionnelles, auxquelles Jacobi sacrifie la philosophie. En repoussant comme dérisoires les subterfuges leibnitiens, Herder doit convenir d'un fatalisme, qui bien qu'intelligible et tout différent du mécanisme grossier, imposé arbitrairement par Jacobi, au procès interne de la pensée Spinoziste, n'en exclut pas moins l'antériorité essentielle du concept de fin (*Vorbild*) par rapport à l'être, et la liberté κατ'ἐξοχήν. Si Dieu n'est pas abaissé aux formes humaines de la liberté, ces formes humaines doivent dans l'homme lui-même s'évanouir comme des illusions. Or, c'est à ces illusions que tient avant tout le sentiment moral de la conscience commune, c'est pour elles que Leibnitz a construit sa *Théodicée* et que Kant construira sa *Critique de la Raison pratique*. N'a-t-on pas raison alors de dire que toute philosophie démonstrative conduit au Spinozisme et par lui au fatalisme ?

La formule que Jacobi donne de l'opposition entre le cœur et l'intellect, devait d'autant mieux s'imposer à l'universalité du public

(66) Herder, *Gott*, 2e dialogue, p. 55-78.
(67) Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, S. W. V, p. 120.

Digitized by Google

philosophique (68), que depuis plusieurs années la plupart des théologiens et des philosophes y inclinaient, sans la formuler d'une façon aussi nette, ni aussi absolue (69). Crusius estimait que la doctrine leibnitienne du meilleur des mondes supprime en réalité liberté divine et humaine; qu'en Dieu, la volonté déterminée par l'entendement n'est pas libre et que le monde créé par Dieu n'est pas relativement meilleur, mais absolument excellent (70). La liberté ne peut subsister que si l'on limite en sa faveur et par conséquent, arbitrairement, la validité du principe de raison (71). Kant lui-même, dans sa *Nova Dilucidatio*, s'était refusé à sacrifier avec Crusius, le principe de raison à un vain fantôme de liberté et revenait au déterminisme leibnitien (72). Plus tard dans son écrit sur l'*Unique fondement possible de l'existence de Dieu*, il estime que Dieu n'est pas démontrable par la raison, mais qu'une démonstration n'est pas nécessaire en l'espèce, pour une conviction valable. Accusant le thème de la philosophie populaire, il juge que la Providence n'a pas voulu que des connaissances extrêmement nécessaires à notre bonheur pussent dépendre de la subtilité de raisonnements raffinés; elle les a confiées immédiatement à l'intelligence commune, laquelle nous conduit nécessairement au vrai et à l'utile, tant qu'elle n'est pas troublée par de faux artifices (73). Il y a opposition entre la démonstration rationnelle et la certitude morale, source du sens commun (74). Les précurseurs immédiats de Fichte, S. Maimon et Reinhold, s'accordent avec Jacobi sur l'identité du Leibnitianisme et du Spinozisme (75).

---

(68) Malgré l'opposition de Gœthe.

(69) Schwab, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffens Zeiten in Deutschland gemacht hat* (concours de l'Académie de Berlin, 1791) (F. Maurer, Berlin, 1796), p. 28-37.

(70) Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (2e édition 1753), Vorrede et § 388.

(71) Crusius, *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkungen des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde* (Leipzig, 1744), paragraphes V-VIII.

(72) Kant, *Principiorum primorum metaphysicae nova dilucidatio* (1755), I, p. 374-378.

(73) Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), II, préface, p. 109 et p. 205.

(74) Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), II, p. 290, 305, — contemporain du traité de Mendelssohn, *Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*. — L'opposition entre la philosophie et le cœur laissera des traces jusque dans la Méthodologie (*Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 529, 530) où le problème pratique est exclu de la philosophie transcendantale, parce que la raison tend à traiter la liberté comme une illusion, et ne peut laisser à cette idée qu'une valeur pragmatique. — Jacobi remarque à juste titre que la *Critique de la Raison pratique* traite de la même façon, Leibnitz et Spinoza (*Ueber die Lehre...*, Beilage, p. 224).

(75) Fichte renvoie à Maïmon pour déclarer que le Leibnitianisme n'est dans son plein achèvement que le Spinozisme (*Grundlage*, I, p. 101); Maïmon, dans

Digitized by Google

Reinhold, pour qui l'athéisme de Spinoza va de soi (76), caractérise l'état de la philosophie anté-critique en adoptant la thèse jacobienne poussée à l'extrême. L'inéluctable glissement de toute philosophie rationnelle dogmatique au Spinozisme implique et explique le divorce profond entre la métaphysique (science du suprasensible) et le sens commun : le sentiment moral exige la croyance en l'existence d'un Dieu personnel et en la vie future ; le sens commun recueille ces deux articles de foi, sans aveuglement ni sophistication. Mais les preuves qu'en pourrait fournir la raison naturelle engendrent fatalement un « Dieu-Nature » sans rapport avec les besoins du cœur. Si l'on veut condamner l'artifice de ces démonstrations, on sera réduit à fonder ces vérités religieuses et morales sur des événements totalement indépendants de la raison et incapables de satisfaire au besoin de l'intelligence. A la métaphysique supprimant la foi, doit donc s'opposer l'hyperphysique qui supprime la rationalité de la foi : point de milieu entre un naturalisme amoral et une religiosité ou une moralité irrationnelles. Jacobi s'est contredit en prétendant affirmer une fin que récuse la raison, et s'affranchir en même temps de la croyance aveugle des orthodoxes. Sa controverse avec Mendelssohn semble en tout cas prouver qu'il n'y a pas moyen de sortir du dilemme : ou la raison, ou la croyance, — aussi longtemps du moins que les objections apportées contre les preuves rationnelles des vérités morales et religieuses atteindront non seulement ces preuves, mais leurs vérités elles-mêmes, non seulement leur forme logique, mais leur contenu (77).

§ III. — *L'inéluctable déterminisme et la crise de désespoir de Reinhold et de Fichte.*

Ainsi s'affirme à l'intérieur des individus, comme au dehors d'eux, dans le monde des lettres et de la philosophie, une opposition sans

---

l'ouvrage cité, semble plutôt considérer que c'est le Leibnitianisme qui achève le Spinozisme (*Ueber die Progresse der Philosophie*, p. 36-39). Mais dans son *Versuch über Transzendentalphilosophie*, il place indistinctement sous la rubrique Spinoza des éléments de doctrine leibniziens et spinozistes.

(76) Spinoza est le plus conséquent de tous les philosophes naturalistes, car poussant jusqu'au bout la confusion du *penser* et du connaître, il attribue à la fois à l'Idée, étendue et pensée, confondant ainsi monde sensible et divinité. Il est donc athée, si l'on entend par athéisme une doctrine qui confond Dieu et la *substantia phenomenon* et nie que la cause du monde soit libre et essentiellement distincte du monde. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens*, p. 83 sq.; — *Briefe über die Kantische Philosophie*, I, p. 124 ; 203-205. — *Beiträge zur Berichtigung*, I. p. 52.

(77) Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, I, p. 111, 157-161, 187 sq. — *Was hat die Metaphysik seit Wolff und Leibnitz gewonnen?* (concours de l'Académie de Berlin, 1791, Berlin, Maurer, 1796), p. 210-217.

Digitized by Google

cesse plus aiguë entre la raison et le cœur, opposition dont le contraste entre l'*Aufklärung* et le *Sturm und Drang* ne donne extérieurement qu'une expression approximative, opposition qui va croissant au fur et à mesure que grandit le besoin d'unité et de clarté, en face de l'anarchie accrue par les exigences envahissantes du sentiment et de la vie (78). Heureusement dissipée, comme par une effusion, chez certains génies que la grâce d'une intuition esthétique (79) et la joie de la création artistique enlèvent aux difficultés abstraites d'une conciliation philosophique, elle est au maximum chez les penseurs où une éducation traditionnelle a renforcé les exigences morales et religieuses du sens commun. Le sentiment moral doit aspirer chez eux à l'unité et à la méthode rationnelles, au nom de la discipline de la pensée et de l'absolue sincérité dans la recherche, desquelles peut seule s'accommoder une pensée scrupuleuse. En même temps, il exige une pleine reconnaissance de sa valeur et de ses droits. Conflit insoluble au premier moment, et auquel nul choix ne saurait mettre fin : car sur quoi se fonder, dans ce cas, pour préférer de croire en la raison plutôt que de croire contre la raison à des objets soi-disant requis par la moralité ? Comment le sentiment moral ne serait-il pas lui-même blessé d'un manque de scrupule envers la raison ? Ne serait-ce pas un devoir d'endurer la souffrance du cœur pour obéir à la raison? Ou le devoir nous impose-t-il comme souffrance le sacrifice de la raison ?

Ce conflit générateur de doute et de désespoir (80) est à l'origine des méditations de Reinhold et de Fichte. Chez ce dernier surtout, il commandera par son réveil sans cesse menaçant, l'incessant renouvellement de la doctrine (81).

---

(78) Gœthe lui-même, qui comprend Spinoza à la façon de Herder, et voit dans le Spinozisme la philosophie des philosophies, apte à concilier tous les contraires, n'échappe pas, comme le montre le thème général de Faust, à ce sentiment d'opposition entre la spéculation et l'action. — Cf. Ernst Gelpcke, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang* (Leipzig, Meiner, 1928), p. 12-109.

(79) Le sens esthétique l'emporte en effet sur le sens dialectique chez les trois Spinozistes, Gœthe, Herder, Schelling.

(80) Conflit traditionnel, semble-t-il. Tel fut par exemple, à ce que raconte Leibnitz d'après Bayle, le cas du sieur de Bredenbourg qui, convaincu de la vérité du Spinozisme, en gémissait de chagrin, priant les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche de ses défauts, tant il était persuadé du franc arbitre et de la religion. » (*Théodicée*, § 373, Erdm., p. 612). On retrouvera une souffrance analogue chez J. Lequier et Renouvier. Elle sera une des sources de la conversion de Renouvier au *finitisme*.

(81) *La querelle de l'athéisme* dont la W.-L. sera l'objet peut être considérée comme le dernier épisode de la querelle de l'athéisme suscitée pendant près d'un siècle en Allemagne à propos de Spinoza. V. à ce sujet la *Lettre de Jacobi à Fichte*, des 3, 6 et 21 mars 1799, F. H. Jacobi, S. W. III, p. 9-57. Cf. X. Léon, *Fichte et son Temps*, Paris, 1924, II, 1, p. 150 sq.

Digitized by Google

Reinhold, pour qui « la religion avait été non seulement la grande affaire, mais pour ainsi dire la seule », élevé ascétiquement pour devenir un ascète, entreprenant avec toute l'ardeur de son tempérament l'œuvre de son salut, sent aux premiers pas qu'il fait dans le domaine de la philosophie spéculative, s'effondrer tout ce qui jusqu'ici avait constitué le fondement de son bonheur, et après maintes recherches, s'aperçoit que la métaphysique lui a fourni plus d'un seul plan pour se mettre d'accord, tantôt avec son intelligence, tantôt avec son cœur, mais ne lui en a présenté aucun qui puisse satisfaire aux exigences des deux (82).

La même incertitude, le même débat tragique agitent Fichte au seuil de la vie et de la philosophie. Chez lui les exigences du cœur et les prétentions de la raison, que la philosophie du temps oppose irrémédiablement, sont également impérieuses. D'une part, il éprouve un besoin instinctif d'agir : « Agir, agir, voilà pourquoi nous sommes ici-bas » (83). Il ne sera jamais un philosophe de cabinet : « Je ne veux pas seulement penser, je veux agir » (84). Il jouit très vivement de l'influence personnelle qu'il exerce sur les jeunes hommes de sa génération. Plus il avance en âge, plus le besoin d'action semble s'affirmer en lui, plus il remplace l'ouvrage écrit par la conférence orale, prenant le ton du prédicateur pour réformer « l'esprit du temps présent », demandant à plusieurs reprises lors des guerres contre la France à être envoyé au front comme orateur, « comme missionnaire de la science et du talent » pour enflammer la troupe (85). Mais au besoin d'action s'unit le besoin purement spéculatif d'intellection parfaite. Les droits de la raison sont pour lui imprescriptibles. Son enthousiasme, qu'il soit moral, patriotique ou religieux, doit être strictement rationnel. Il est l'ennemi du mysticisme sentimental, de la *Schwärmerei* (86). Avant tout, il veut faire de la philosophie une science, lui donner une évidence égale à celle de la géométrie. Plus il vieillit, plus il semble même que, dans sa philosophie, le spéculatif tende à l'emporter sur le pratique ; notre destinée n'est plus tant, selon lui, dans l'action, mais dans l'intel-

(82) Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens* (Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie), p. 52 sq. — Cf. *Ibid.*, p. 151. « Le sentiment obscur de cette difficulté s'avère dans le désespoir chez certains de ne pouvoir remplacer leur opinion ni dissiper leur doute par des preuves rationnelles. C'est ce désespoir qui a poussé quelques-uns à soutenir leur Métaphysique chancelante par la mystique, incité d'autres à écouter les invitations des sociétés secrètes qui leur promettaient de répondre par des révélations et des traditions à des questions que la raison laissait sans réponse. »

(83) Fichte. S. W. IV, p. 385. — *Fichte's Leben und Briefwechsel*, I, p. 57-58.

(84) *F. L. u. B.*, I, p. 23.

(85) Fichte, S. W. VII, p. 505-507.

(86) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, S. W. V, p. 411, 425, 429.

Digitized by Google

lection : « L'élément, l'éther, la forme substantielle de la vie véritable, c'est la pensée » (87).

Le divorce de la raison et du cœur devait donc déterminer en lui la plus douloureuse des crises. Sous l'influence de la philosophie spéculative de l'*Aufklärung*, sa raison était inéluctablement entraînée vers ce déterminisme panthéiste qui s'avérait comme l'aboutissement logique de l'effort démonstratif de la raison traditionnelle. Dans cette grande controverse sur l'athéisme qui agitait encore toute l'Allemagne universitaire et théologienne, il ne pouvait accorder son suffrage à ceux qui recouraient à ce subterfuge de talent, mais sans efficace, qu'était la distinction leibnitienne entre la nécessité morale et la nécessité interne spinoziste. Connaissant Crusius (88), il devait souscrire aux conséquences rigoureuses de sa critique de la liberté de choix, sans vouloir, par scrupule spéculatif, s'y soustraire comme lui. Comme autrefois Kant, dans la « *Nova Dilucidatio* », il se refuse à limiter arbitrairement, en faveur de la liberté, la validité du principe de raison. C'est ainsi que dans son premier écrit « *Aphorismen über Religion und Deismus* » (1790), après avoir marqué l'opposition entre la religion et la spéculation, le cœur et l'entendement. il se décide pour ce dernier, qui substitue à la représentation anthropomorphique d'un Dieu humain et compatissant celle d'un être qui agit par nécessité absolue, d'un être immuable. éternel, dépouillé d'affections, sans analogie avec l'homme. En même temps, il se déclare déterministe : *a*) Il y a un être éternel, dont l'existence et le mode d'exister sont nécessaires. — *b*) Le monde se produit par et selon les pensées nécessaires de cet être. — *c*) Chaque changement dans le monde est déterminé dans son être par une cause suffisante. La cause première de ce changement est la pensée originaire de la Divinité. — *d*) Chaque être pensant et sentant doit ainsi, exister comme il existe, d'une façon nécessaire. Ni son action, ni sa passion ne peuvent être, sans contradiction, autres qu'elles ne sont. — *e*) Ce que le sens commun appelle péché, vient d'une limitation plus ou moins grande des êtres finis. Ce péché a, concernant l'état de ces êtres, des conséquences nécessaires qui sont aussi nécessaires que l'existence de la divinité, et qui sont ainsi indestructibles (89).

---

(87) *Anweisung*, S. W. V, p. 410.

(88) Kabitz, *Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen W.-L.* (Berlin, 1902), p. 4 et *Beilage* I.

(89) *F. L. u. B.*, II, p. 18. Ces aphorismes sont problablement une méditation écrite par Fichte en vue d'éclairer ses propres pensées. Cf. Ebling, *Darstellung und Beurteilung der Religionsphilosophie-Lehre J. G. Fichtes* (Halle, 1886), page 6.

Digitized by Google

La religion, avec la prière, ne conserve plus qu'une valeur subjective en face du déisme rationnel qui les supprime. Les religions positives ne sont que des instruments d'éducation pour les hommes et constituent les stades du développement de l'humanité, dont l'apogée est le déisme ; conception directement inspirée de Lessing et qui s'intégrera plus tard dans le système définitif sous l'aspect du développement historique de la conscience.

Ainsi, de par la rigoureuse probité de sa pensée scientifique, en vertu des besoins spéculatifs de son esprit, Fichte est conduit à sacrifier sa passion d'agir aux exigences de la raison, à sacrifier le cœur à l'entendement. Or, ce sacrifice, pour lui comme pour Reinhold, ne va pas sans souffrance: « Il peut y avoir certains moments où le cœur se venge de la spéculation, où il se tourne d'un élan passionné et ardent vers ce Dieu reconnu inexorable, comme si celui-ci allait changer ses plans en faveur d'un individu... Pour sauver l'homme en proie à de tels mouvements, que faire, sinon barrer la route à toute spéculation qui tend à empiéter sur le terrain de la religion? Mais le peut-il, à supposer qu'il le veuille... le peut-il, alors que déjà naturellement cette façon de penser constitue comme la trame même de son esprit? » (90). Les satisfactions que le rationalisme de l'*Aufklärung* peut apporter à Fichte ont donc pour rançon une mélancolie profonde, née de ce conflit entre les besoins spéculatifs et les besoins pratiques « entre le cœur et l'intellect »: « Ce n'est pas le bonheur que je recherche, je sais que je ne le trouverai jamais... Je n'ai qu'une passion, qu'un besoin, qu'un plein sentiment de moi-même : celui d'agir hors de moi. Plus j'agis, plus il me semble que je suis heureux. Est-ce là encore une illusion ? Peut-être, mais il y a pourtant là de la vérité au fond... » (91). Aussi la

---

(90) *F. L. u. B.*, II, p. 19. Une remarque de Fichte (p. 18) prouve qu'à cet égard il connaît déjà Kant. Mais il ignore encore la *Critique de la Raison pratique*, qui seule aura sur lui une influence décisive. — Selon Fuchs (*Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling ,Schleiermacher*, Tübingen, 1904) le besoin de ce déterminisme est ressenti par tous les penseurs de l'époque, désireux de fonder solidement la spéculation et l'action en un temps où l'homme s'est affranchi de l'autorité et de la routine. Ce déterminisme est nécessaire en particulier à l'action elle-même qui serait vaine si des lois inflexibles n'en assuraient pas le résultat (p. 8-9). — Ce sont là des vues un peu *a priori*. Le déterminisme est ressenti depuis Lessing jusqu'à Mendelssohn plutôt comme un mal avec lequel il faut composer de gré ou de force, à moins qu'on ne veuille s'en affranchir par un coup de désespoir. Avant d'en ressentir l'utilité pour l'action, Fichte souffre du déterminisme auquel le conduit la raison. Le plus grand nombre des penseurs de cette époque, ou bien suit la routine du Wolffisme, ou bien, comme Herder, nient toute règle et toute discipline. L'idée d'utiliser la discipline pour assurer la liberté, loin d'être la caractéristique de l'époque, constitue au contraire l'originalité de Kant. Cf. Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris, 1905), p. 53.

(91) *F. L. u. B.*, I, p. 58.

Digitized by Google

pensée de Fichte est-elle obsédée de plus en plus par ce problème : « L'homme peut-il être libre au milieu de l'enchaînement causal de toutes les choses? » (92). De la solution de ce problème métaphysique dépendra le dénouement de ce drame psychologique qui se joue dans l'âme de Fichte, entre la force de son génie spéculatif et les aspirations de sa conscience morale. Mais toute la grandeur de sa philosophie vient de ce que, pour aboutir, elle se déroule strictement suivant l'axe de la pure spéculation, sans se laisser infléchir un instant par la tyrannie méprisable de besoins purement affectifs (93).

§ IV. — *La libération kantienne*

En réalité, pour sortir de cette impasse, il fallait une révolution dans les habitudes de pensée, et la création d'un instrument philosophique nouveau. L'opposition entre les exigences de la raison et celles de la moralité traditionnelle ne pouvait être résolue par une adaptation des concepts moraux aux formes traditionnelles de la raison, car par cette adaptation, s'évanouirait précisément avec le franc arbitre et la personnalité divine, la moralité telle que le *sens commun* l'entend. Mais si l'on démontrait que la tradition et le préjugé, loin d'être du côté des exigences pratiques, se trouvent du côté des prétentions d'une raison spéculative qui se croit essentielle et n'est que téméraire dans ses affirmations, que ce n'est pas la moralité, incorruptible dans le sentiment originaire de l'homme, mais plutôt la raison à qui il incombe de se réformer, en ne méconnaissant plus les limites de son usage, — alors la conciliation pour-

(92) *Ibid.*, p. 21.

(93) Le scrupule scientifique et spéculatif que l'histoire de l'évolution de la W. L. met en relief, est attesté dès le début par Fichte, lorsqu'il compare son tempérament philosophique à celui de Reinhold : « Visiblement, écrit-il à Reinhold, vous tendez partout moins à vous fortifier vous-même et vos plus chères espérances, qu'à chercher pour celles-ci qui ont une source non spéculative, une défense contre les attaques d'une raison dépravée parce qu'elle est devenue uniquement spéculative. Vous philosophez à partir et en vue du seul intérêt pratique, qui est dominant dans vos écrits. Moi, que soutiennent une éducation plus libre dans ma prime jeunesse, une influence subie, — quoique vite rejetée — du Collège de Pforta, un sang plus léger, une santé assez bonne qui contribue à me donner une solide assiette..., — je suis accoutumé depuis mes plus jeunes années à considérer froidement et en face la spéculation. Certes, ce n'est pas un médiocre bien pour moi que d'être arrivé à la possession d'une philosophie qui a concilié mon intellect et mon cœur, toutefois, je n'hésiterais pas une minute à l'abandonner, si l'on me montrait qu'elle est fausse, à lui substituer une doctrine qui détruirait complètement cette harmonie, si une telle doctrine était vraie, et à croire qu'ainsi je fais mon devoir. Autant que je me connaisse, je philosophe uniquement en vertu de mon intérêt pour la philosophie. » Lettre à Reinhold du 2 juillet 1795, *F. L. u. B.*, II, p. 212; Hans Schulz, *Fichtes Briefwechsel*, p. 476.

Digitized by Google

rait se produire entre la raison et la moralité, sans que cette dernière eût à s'adultérer au point de perdre son caractère humain, sans que le concept de Dieu personnel et prévoyant dût s'effacer dans l'indifférence de la Nature, sans que la Liberté dût se couler dans ce moule, opposé à son essence créatrice, non anthropomorphique sans doute, mais inhumain à coup sûr de l'automatisme spirituel. Aussi à tous ces penseurs anxieux, la philosophie kantienne devait-elle apparaître comme le salut.

En effet, par la distinction, au moyen des formes pures sensibles, de la chose en soi inconnaissable et du phénomène, le Kantisme limite le déterminisme au monde sensible, tandis que la liberté dans ce qu'elle a de spécifique, comme création absolue, par opposition au simple déterminisme ou à la spontanéité de la tendance, est hypothétiquement concevable dans sa réalité transcendantale, par la raison pure spéculative, au delà de la nature. Cette hyperphysique n'a rien de dogmatique, car loin de faire appel à quelque connaissance, elle ne fonde la non-contradiction de son hypothèse que sur la limitation même de notre Savoir. La notion de liberté est projetée par la raison dans l'En soi, à la suite de la connaissance que la raison prend d'elle-même et du déterminisme résultant dans la nature de son usage immanent. Mais pour que la réalité transcendantale de la liberté soit posée, il faut plus que l'absence d'opposition d'une raison spéculative et que la conception hypothétique d'un fondement extra-mécanique au mécanisme naturel; il faut qu'une puissance distincte de la raison spéculative l'affirme d'une façon *positive*. Le fait du devoir, *ratio cognoscendi* de la liberté, constitue cette affirmation; et cette révélation *sui generis* ne compromet nullement la nature de la liberté puisqu'elle est complètement indépendante de toute connaissance théorique, conditionnante, et destructive de son essence inconditionnée.

Le caractère universel de la Loi apportée par le devoir révèle la rationalité de cette puissance qui n'est autre que la raison pratique manifestant dans ce commandement absolu, son propre caractère d'inconditionné. Au plus bas degré de la moralité, la raison manifeste son pouvoir pratique par la faculté propre à l'homme de substituer à la pure impulsion animale, une réalisation différée des tendances, une subordination de leurs caprices au calcul et au raisonnement sur les conséquences. Même lorsqu'il s'abandonne à la sensibilité, l'homme se distingue d'elle d'abord parce qu'il a choisi, ensuite parce qu'il a choisi un principe et a, en le formulant, exprimé dans une universalité rationnelle, la règle à laquelle doivent obéir les actes, sous la condition de la fin choisie : autodétermination immédiatement unie à la faculté des principes, telles sont les caractéristiques de la raison pratique, présentes dans toute action

Digitized by Google

humaine. Cependant, si le principe que choisit la raison est lui-même quant à son contenu, non rationnel, mais sensible, la raison ne se distingue de la tendance que juste le temps de se décider à se subordonner à celle-ci; elle devient l'instrument de la sensibilité, absurdité pour la raison et perversion pour le vouloir, car ce qui est indépendant ne se détermine alors de façon autonome que pour se placer dans un état de dépendance, ce qui est inconditionné se rend conditionné, ce qui est fin en soi devient simple instrument et transforme les désirs ou leurs objets en fins en soi. Si donc la raison n'était que simple faculté d'esquisser la forme universelle d'un principe en général, ou si la liberté était seulement franc-arbitre, la raison cesserait d'être raison et le franc-arbitre, ne pouvant soutenir à lui seul sa distinction d'avec le mécanisme de la tendance, se confondrait avec celui-ci, dans un seul et même pouvoir déterminé. La raison doit par conséquent être capable non seulement de produire la forme du principe, mais de fournir elle-même, toute seule, le contenu du principe, sans rien emprunter, si peu que ce soit, de matière à la nature; par là, elle s'établit comme puissance autonome au-dessus du monde sensible, et cette puissance rend possibles et concevables tous les degrés d'indépendance à l'égard de la nature.

Si l'autonomie ne nous était pas révélée par le devoir, nous ne pourrions jamais savoir si la raison, même dans ces actes où elle prescrit des lois, n'est pas déterminée, à son tour, par des influences étrangères, ni si ce qu'on appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles, ne pourrait pas être à son tour nature par rapport à des causes efficientes plus éloignées. Aussi, bien que l'autonomie de la volonté dans l'homme ne soit pas possible sans l'acte de décision du franc-arbitre, ce n'est tout de même pas la faculté des principes ni celle du franc-arbitre qui fondent l'autonomie, mais c'est au contraire cette autonomie, et la raison *pure pratique* qui en sont la source. La raison, agissant en tant que raison, exclut de son choix toutes les fins particulières sensibles et affirme par cette exclusion son indépendance à l'égard du sensible, indépendance qui est le caractère le plus extérieur de la liberté; elle n'accepte que ce qu'elle-même apporte *a priori* avec elle : la forme universelle inconditionnée qui conditionne la nature et, par conséquent, la domine comme son *Vorbild* véritable. La volonté en général, synonyme d'activité rationnelle, puisqu'elle est la faculté propre à l'homme d'agir d'après la représentation des principes, tire librement, d'elle-même et non d'ailleurs, l'élément rationnel qu'elle pose comme loi; elle réalise ainsi l'autonomie, qui est le caractère interne et positif de la liberté. toutes les conditions extrinsèques sont alors abolies, la liberté, pour se décider, n'a pas besoin d'une condition ou d'un « si », elle n'a qu'à se consulter elle-même; l'impératif hypothétique laisse place à

Digitized by Google

l'impératif catégorique dans les êtres finis et à l'immédiatité de l'action rationnelle en Dieu. Par sa séparation absolue à l'égard de la nature, la liberté, comme autonomie de la volonté, fournit un concept de Devoir-être (*Sollen*) et d'Idéal, véritablement hétérogène à l'être donné du monde naturel, et adéquat en même temps, à l'Idée de la raison théorique, qui se réalise à l'infini sans jamais pouvoir s'achever. Ainsi pourrait devenir possible un dynamisme vraiment créateur. Par l'hiatus entre le règne de la grâce et celui de la nature, peut se réaliser enfin la conception téléologique que Leibnitz avait voulue, mais esquissée en vain. Au devenir apparent, qui n'est qu'un épanouissement progressif de l'être de ce qui était, se substitue le vrai mouvement de conquête, par lequel la liberté se suscite conformément à son essence créatrice, par une auto-détermination, qui ne trouve dans la nature ni un germe ni quelque disposition préalable.

Par là est détruit le dilemme où Jacobi enfermait l'homme : ou la philosophie, ou la foi ; ce qu'il faut dire, c'est : et la philosophie et la foi. On peut accorder à Jacobi, contre Mendelssohn, le caractère de foi qu'il attribue au sentiment moral, puisque la raison spéculative est incapable de démontrer la validité de ses exigences et de ses objets, et de nous apporter la connaissance de ceux-ci. Mais il faut avec Mendelssohn refuser à Jacobi le caractère irrationnel et aphilosophique qu'il attribue aux vérités morales et religieuses, puisque la rationalité du commandement moral est au fondement de la contrainte qu'il impose. Le besoin subjectif qu'éprouve la raison de postuler de façon inconditionnée les objets qui rendent possible la réalisation du devoir tout en satisfaisant par ailleurs au besoin conditionné de la raison théorique d'adopter les hypothèses qui peuvent rendre intelligible le donné, permet, au delà des limites du monde sensible, cette « orientation » dont Mendelssohn a aperçu la nécessité, sans en connaître exactement les conditions (94).

Ainsi, pas de moralité sans union de la liberté, source de nos concepts de mérite et de démérite, de responsabilité, de sanction, etc..., et de la raison qui, par son universalité déterminable *a priori*, fournit le critère d'objectivité indispensable pour réduire le subjectivisme, l'anarchie, l'aveuglement mystique. Mais pas de praticité de la raison sans la révélation intérieure qui est son fait, sans la foi qui garantit l'inspiration, qui, mettant la moralité à l'abri de la connaissance, fait de la liberté la condition même des éléments de conscience qui semblent rendre possible sa propre manifestation : la conscience morale ou conscience de notre liberté est elle-même un

(94) Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?* (1786), IV, p. 339-353.

Digitized by Google

devoir, subordonné par conséquent à l'usage de la liberté. Cette foi est rationnelle, non seulement parce qu'elle est étroitement déterminée dans ses conditions et dans son contenu, par la raison tant théorique que pratique, mais parce qu'elle est la forme que doit revêtir le savoir pratique selon le concept que la raison se fait de la liberté. Si la connaissance spéculative nous découvrait notre destinée morale, nous serions, par cette connaissance, entièrement déterminés à la réaliser. La liberté se supprimerait alors, puisque sa réalisation ne serait plus l'acte de son affirmation absolue, mais le résultat mort d'un procès de connaissance : dans ce cas tout gesticulerait bien et il n'y aurait pas de vie sur les figures. Mais la connaissance de la liberté dépend de la seule liberté ; elle doit être en conséquence un savoir pratique, soustrait aux conditions déterminantes du savoir théorique : une croyance. Ainsi la raison pratique requiert pour la liberté et la moralité le seul mode de connaissance que la raison théorique n'exclut pas en ces matières, et elle exclut également le mode de connaissance que celle-ci exclut.

Il était naturel que la *Critique* apparût à Reinhold ainsi qu'à Fichte comme « la plus universelle et la plus merveilleuse des révolutions », réalisant cet accord « tenu pour impossible » entre le cœur et la raison, détruisant le doute philosophique et apportant le bonheur. C'est pour faire partager au plus grand nombre ce bien et ce bonheur que Reinhold cherche, dans ses *Lettres sur la Philosophie kantienne*, à exposer les résultats de la *Critique* et leur accord avec les besoins fondamentaux de l'homme en matière religieuse et morale, pour exciter de cette façon les esprits à l'étude aride du système qui les conditionne (95).

La Foi courante qui exclut toute preuve rationnelle ne peut être admise par l'homme ordinaire. Par la limitation réciproque du Savoir et de la Foi, Kant les concilie, — comme il concilie théistes et supra-naturalistes, religion ésotérique et religion exotérique, — car il satisfait les esprits les plus pénétrants par ses principes, et les entendements les plus communs par ses résultats. Au fond, la controverse célèbre entre Mendelssohn et Jacobi était déjà tranchée par la *Critique*, avant même d'éclater, et elle ne se serait jamais produite, si Mendelssohn avait eu assez de force physique pour étudier Kant et si Jacobi l'avait plus exactement compris. Elle a eu néanmoins l'utilité de mettre en évidence l'ambiguïté de la métaphysique traditionnelle, capable de fournir deux systèmes opposés à deux penseurs de haute valeur, confirmant ainsi par le fait les conclu-

(95) Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des V. V.*, Vorrede, p. 53-58.

Digitized by Google

sions de la *Critique*, suivant lesquelles la métaphysique traditionnelle devait nécessairement conduire à des résultats contradictoires (96). C'est seulement grâce à la philosophie kantienne que l'on peut répéter avec assurance ces paroles que Jacobi, ce peintre merveilleux du sentiment moral, prête à Allwill, que Reinhold mettra en épigraphe de son ouvrage « *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* » : « Et maintenant, je sais qu'il y a pour l'homme une pureté du sens, qu'elle apporte avec elle une force et une continuité de la volonté, une illumination, une vérité, une maîtrise et une consistance du cœur et de l'esprit grâce auxquelles la jouissance personnelle de sa nature divine lui est découverte et réservée (97) ».

Pour Fichte, chez qui l'exhortation de Rousseau à une réforme active de l'éducation et de la société accuse encore la tendance naturelle à placer l'intérêt pratique au-dessus de l'intérêt théorique (98), la nouvelle doctrine est également libératrice. Le primat du pratique sur le théorique libère le cœur de l'oppression spéculative : « Je vis dans un nouveau monde depuis que j'ai lu la *Critique de la Raison pratique* (99). Elle ruine des propositions que je croyais irréfutables, prouve des choses que je croyais indémontrables, comme le concept de la liberté absolue, de devoir, etc., et de tout cela je me sens plus heureux. Avant la *Critique*, il n'y avait d'autre système pour moi que celui de la nécessité. Maintenant, on peut de nouveau écrire le mot de *morale*, qu'auparavant il fallait rayer de tous les dictionnaires » (100).

Ce qui attire Fichte vers Kant, c'est donc essentiellement son antidogmatisme, c'est-à-dire la substitution de la liberté véritable à la nécessité interne de l'essence, au concept syncrétique de spontanéité, où le mécanisme absorbe l'essentiel de la liberté. En revanche, il n'aperçoit pas tout d'abord dans l'œuvre de Kant — beaucoup moins sans doute que Reinhold, — l'importance des doctrines destinées à fonder, avec la valeur objective de notre connaissance sensible, celle des sciences mathématiques et physiques. La *Critique*

---

(96) Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, I, p. 112-114 ; 133-144.

(97) *Allwills Papiere*. Epigraphe de *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens; — Briefe über die Kantische Philosophie*, II, 10e lettre, p. 354.

(98) Cf. Kabitz, *op. cit.*, p. 7- 8.

(99) C'est la *Critique de la Raison pure* qui a exercé sur Reinhold l'influence décisive ; sur Fichte, c'est la *Critique de la Raison pratique*. Il ya là un des facteurs qui expliquent la différence de plans où se situent respectivement l'*Elementar-Philosophie* et la *Wissenschaftslehre*.

(100) Lettre à Weisshuhn, *F. L. u. B., I*, p. 110. — Cf. aussi la lettre à Achelis, — « La révolution qui s'est produite dans toute ma façon de penser est inconcevable ; je vous dois cet aveu, que je crois maintenant de tout mon cœur à la liberté de l'homme, et je vois fort bien qu'à cette seule condition, le devoir, la vertu, et en général une morale, sont possibles. » *Ibid.*, p. 107. — Lettre à J. Rahn (5 septembre 1790), *Ibid.*, p. 81-82.

Digitized by Google

de la Raison pure ne l'intéresse qu'après coup, comme un préliminaire indispensable pour comprendre la *Critique de la Raison pratique*, car il se soucie moins de fonder les sciences positives que d'établir le système de la liberté (101).

Par là, d'ailleurs, Fichte ne fait que poursuivre l'évolution naturelle du Kantisme. Primitivement, pour Kant, l'intérêt de la *Critique de la Raison pure* réside surtout dans la démonstration de la valeur objective des mathématiques et de la physique. Dans les parties les plus anciennes de cet ouvrage, Kant exclut la morale de la philosophie transcendantale (102) et dans le « Canon de la raison pure » (1re édition), il affirme qu'au point de vue métaphysique « la plus grande, la seule utilité de toute la *Critique de la Raison pure* est simplement négative (103) ». Mais plus tard, la *Critique de la Raison pure* apparaît à Kant lui-même comme une propédeutique. Il écrit en effet : « Un coup d'œil rapide jeté sur cette œuvre donne d'abord à penser que l'utilité en est toute négative, en nous empêchant de dépasser avec notre raison les limites de l'expérience. Mais cette utilité apparaît comme positive... puisque l'extension illégitime de la raison pure spéculative a pour conséquence une restriction et même un anéantissement de l'usage pur pratique de la raison (104) ». Dans la *Critique de la Raison pratique*, la liberté est conçue comme la clé de voûte des systèmes, tant spéculatif que pratique, de la raison (105). Enfin, pendant la dernière période de sa vie, Kant voit dans la morale l'origine de la philosophie critique, et dans la réalité du concept de la liberté, le principe de la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps (106).

C'est cette liberté conçue comme principe à la fois du théorique et du pratique qui suscite l'enthousiasme de Fichte, en le délivrant des chaînes du déterminisme dogmatique. Toutefois, cette revanche du cœur sur l'intelligence ne substitue pas la tyrannie de l'un à celle de l'autre. La valeur du Kantisme, pour Fichte, réside dans son pouvoir de concilier harmonieusement, sans les sacrifier l'une à l'au-

---

(101) Cf. le passage déjà cité des « *Aphorismes* ». (*F. L. u. B.*, II, page 19) où Fichte se désespère, alors que pourtant il connaît déjà la *Critique de la Raison pure*. Cf. aussi la lettre à Achelis : « L'influence que cette philosophie, — surtout sa partie morale, — incompréhensible d'ailleurs sans la *Critique de la Raison pure*, exerce sur tout le système de pensée d'un homme... est inconcevable. » (*Ibid.*, I, p. 107).

(102) *Kritik der reinen Vernunft, Methodologie*, Ch. 2, *Canon de la Raison pure*, § III, p. 529-530.

(103) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 526.

(104) *Ibid.*, III, p. 22.

(105) *Kritik der prakt. Vernunft*, V, p. 3-4.

(106) Reicke, *Lose Blätter aus Kant's Nachlass*, D. 14, 1, I, p. 224 ; D. 12, 1, 1, p. 217. — Cf. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 61-69.

Digitized by Google

tre, les aspirations opposées, vers le déterminisme rationnel et vers l'action libre. La *Critique de la Raison pratique* ne peut faire éclater la vanité du concept leibnitien de « liberté comparative », ne peut établir la souveraineté de la liberté κατ'ἐξοχήν, qu'après avoir démontré la nécessité dans le monde des phénomènes, et avoir satisfait dans des limites légitimes aux exigences spéculatives de la raison pure : « Je me jette à corps perdu dans la philosophie de Kant, écrit Fichte, et je remarque que la *tête* et le *cœur* y gagnent beaucoup (107) ». Le primat ne s'exerce donc chez Fichte que dans la mesure où le besoin spéculatif peut être satisfait. Le primat introduit à la spéculation, mais en revanche la spéculation doit justifier le primat. Ce rapport réciproque s'intègrera plus tard dans le système pour constituer la déduction même de la conscience morale.

§ V. — *Les difficultés d'une conciliation entre le Kantisme et le dynamisme génétique.*

De cette exigence spéculative seule va sortir la *Wissenschaftslehre*. Si Fichte n'avait ressenti que le besoin d'agir, et d'agir avec la certitude d'un résultat, une adaptation grossière de la philosophie critique lui eût suffi; mais puisqu'il ne peut reconnaître le primat que si l'intelligence est pleinement satisfaite, il va se trouver nécessairement engagé avec Reinhold, Maimon, Beck, etc., à résoudre les redoutables difficultés spéculatives du Kantisme. Il en recherchera la solution par un calcul spéculatif en lui-même étranger à l'exigence des sentiments pratiques, et la satisfaction qu'apportera à cette exigence une solution favorable sera d'autant plus complète que la spéculation aura été plus impartiale. Cette indépendance et cet accord s'intégreront à l'intérieur du système, dans la synthèse de la liberté matérielle de la spéculation avec sa subordination formelle au devoir.

Or, quelles sont ces difficultés ? Kant met fin au dogmatisme en restaurant dans sa spécificité propre, en face du terme nécessité, le terme liberté que Leibnitz supprimait en fait. par le syncrétisme de la spontanéité. Mais si la *Critique* excelle à établir la coexistence des termes antithétiques, elle est impuissante à réaliser leur union. L'hétérogénéité des éléments, l'absence de cohésion, tel est, selon Fichte, le défaut capital du Kantisme: « D'après moi, la *Critique de la raison pure* n'est pas dépourvue de fondements;

(107) Lettre du 12 août 1790. *F. L. u. B.*, I, p. 80.

Digitized by Google

sans aucun doute elle en possède, mais rien n'est construit et les matériaux, quoique déjà tout préparés, se trouvent amoncelés les uns sur les autres dans un ordre arbitraire » (108).

Cette difficulté spéculative a sa répercussion dans l'ordre pratique. Si la liberté et la nature demeurent inconciliées, comment s'expliquer l'action de la première sur la seconde ? Or, c'est précisément pour résoudre la question de notre action sur le monde que Fichte s'est adonné à la philosophie. De plus, Kant lui-même indique la liaison des deux problèmes et en même temps leur importance, puisqu'en 1790, la publication de la *Critique du jugement* le montre préoccupé de regrouper d'une façon harmonieuse les pièces séparées de son système. Au lieu de se contenter de rechercher des antithèses, il se soucie de découvrir partout des *intermédiaires* : faculté de plaisir et de douleur, intermédiaire entre la faculté de connaître et celle de désirer ; faculté de juger, intermédiaire entre l'entendement, législateur pour la faculté de connaître et la faculté pratique, législatrice pour la faculté de désirer. Il montre en même temps combien cette recherche de l'unité est liée à la question pratique, puisque la faculté de juger permettant d'opérer le passage entre la liberté et la nature, nous fait concevoir la possibilité d'une action de la première sur la seconde (109).

La *Critique du jugement* retient Fichte sans pouvoir le satisfaire ; elle lui paraît obscure, surtout l'introduction ; il pense même à en publier un commentaire, où il déclarerait vouloir découvrir entre la morale et la nature, au-delà de l'unité extérieure, que le jugement apporte avec le concept de finalité, une unité interne des facultés de l'esprit humain (110).

C'est que Fichte conçoit l'unité avec plus de rigueur que Kant. Elle ne doit pas être pour lui la simple coordination de parties déjà existantes, mais la source productrice des modes d'action de l'esprit humain; non le terme, mais le point de départ de la spéculation. Indépendamment de ses tendances propres, de par la seule nature du problème posé, il est amené à concevoir la genèse, c'est à-dire l'union avant l'opposition. Cette attitude rappelle plus celle

---

(108) *Zweite Einleitung in die W. L.*, S. W. I, p. 478, *note*. — Cf. lettre à Niethammer, 6 oct. 1793; lettre à Stephani, été 1793 (*F. L. u. B.*, II, p. 431, 511-512). Reinhold : « Je tiens la philosophie Kantienne pour la seule vraie quant à son contenu essentiel, ... mais j'affirme que Kant n'a pas plus achevé l'édifice de la philosophie proprement dite qu'il n'en a posé le fondement. » (*Ueber das Fundament*, p. 5); *Briefe über die Kantische Philosophie*, I, p. 106; *Beiträge z. B.*, p. 261.

(109) *Kritik der Urteilskraft*, introduction, 3, V, p. 182-185.

(110) *F. L. u. B.*, I, p. 105. — Kabitz (*op. cit.*, p. 33, note) conteste l'existence de ce passage dans le *Nachlass*. — Cf. lettre à Weisshuhn, *F. L. u. B.*, I, p. 112-113.

Digitized by Google

de Leibnitz que celle de Kant, tout en s'en distinguant par une conscience extrêmement énergique de la primauté essentielle de l'activité pratique. Mais on s'aperçoit qu'après avoir cru trouver par le Kantisme une solution définitive au problème des rapports de la foi et de la raison, le retour inéluctable au dynamisme génétique, que la raison, par sa seule présence, semble imposer, ramène le philosophe devant la même difficulté, accrue peut-être, dans les termes nouveaux où elle se formule.

L'effort vers l'unité interne, qui s'inspire de préoccupations génétiques prékantiennes, est-il compatible avec le maintien des thèses morales du Kantisme ? Au fond, la doctrine kantienne réfutait moins l'essentiel des conclusions jacobiennes qu'elle n'en fournissait une justification d'un point de vue supérieur. Le conflit entre la foi et la raison n'est pas supprimé, mais légalisé; il cesse de se produire entre la philosophie et la croyance, pour s'organiser à l'intérieur de la philosophie comme limitation de la foi et du savoir. Spinozisme, Leibnitianisme, tous ces systèmes d'unité interne sont envisagés par Jacobi comme par la *Critique* sur le même plan, et l'agnosticisme est expressément réclamé comme la condition *sine qua non* de la morale comme telle; mais, de cet agnosticisme, la raison ici formule elle-même l'exigence. La raison confirme donc, dans son usage immanent, les conclusions jacobiennes sur l'hétérogénéité des vérités pratiques et des prétentions de l'entendement (111).

Le problème de la conciliation entre la raison et la foi est bien résolu par Kant, mais au moyen d'une technique exactement opposée à celle de Leibnitz, grâce à l'affirmation partout de la disjonction et de l'hiatus : hiatus entre l'intelligible et le sensible, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et la nature, et dans l'homme hiatus entre toutes les facultés. La théorie centrale du jugement synthétique repose sur l'hiatus entre le concept et l'intuition, corollaire

(111) Ce n'est pas que le coup de désespoir de Jacobi soit gratuit, ni que sa négation de la philosophie soit en elle-même extra-philosophique (M. Lévy-Brühl, *La Philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, p. 166-167), car la raison elle-même dans son auto-critique avait *conclu* du caractère subordonné du mécanisme, de la médiatisation, du conditionné, à la *nécessité* d'une négation de la nécessité, d'un *salto mortale* par lequel nous saisirions, au-delà d'elle, l'inconditionné. Mais capable aussi de justifier la croyance en général, comme forme de connaissance valable, la raison Jacobienne était incapable de justifier les *attributs pratiques* de l'objet de la croyance. Celui-ci pouvait donc tout aussi bien être une puissance surnaturelle douée d'une liberté absolue radicalement mauvaise. Les affirmations traditionnelles touchant la bonté de Dieu, la proportion du bonheur et de la vertu, etc., ne pouvaient être justifiées que par un recours implicite ou explicite à la bonté de l'œuvre divine, etc., c'est-à-dire à ces analogies entre la nature et le surnaturel, familières aux preuves cosmologiques et théologiques, et qui sont exclues par le principe même de la doctrine Jacobienne.

Digitized by Google

de l'hiatus entre la nature phénoménale et la chose en soi; ce dernier hiatus rend la liberté possible objectivement, tandis que l'agnosticisme qui en résulte la rend possible subjectivement. Tout ce qui ressemble à un procès interne de réflexivité, d'auto-conscience, permettant de passer insensiblement du sensible à l'intelligible, d'un genre à un autre, est radicalement exclu. C'est grâce à cet hiatus que la *Critique de la Raison pratique* a pu élever à l'Absolu la notion purement humaine de fin, dresser définitivement au-dessus de toute influence de la nature le *Vorbild* qui conditionne la liberté humaine, et par là réfuter toutes les philosophies de type spinoziste.

Or, dans la *Critique du jugement*, dès qu'un effort s'esquisse vers une simple unité de coordination, reparaît l'hypothèse dogmatique qu'on doit, semble-t-il, considérer comme valable au point de vue de l'infini, et qui frappe aussitôt de précarité et de relativité, ce concept de fin, particularité propre au seul entendement fini (*Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes*) (112). En allant plus loin, en voulant établir, non plus une unité externe et hypothétique, mais une unité interne et génétique, ne s'attaquera-t-on pas à la prémisse fondamentale du système, au risque de ruiner tous ses résultats ? En substituant au rapport hiérarchique de la Raison pratique et de la Raison théorique un rapport génétique strictement connaissable, ne risquera-t-on pas de faire retomber la foi tout entière dans la sphère du savoir et de supprimer cet agnosticisme qui conditionne, subjectivement, il est vrai, la réalité de notre liberté morale ?

Ce sont ces difficultés que devra vaincre la W.-L. en faisant de la liberté elle-même la condition et l'instrument de toute connaissance. Pour porter à l'Absolu, conformément aux intentions de la *Critique de la Raison pratique*, les formes de l'activité humaine découvertes dans le sujet, pour réaliser une genèse qui ne sacrifie pas de nouveau la téléologie, directement comme Spinoza ou indirectement comme Leibnitz, une voie s'offre, c'est d'élever à l'Absolu le sujet lui-même, et de nier toute réalité substantielle hors de lui ; car seule l'existence d'une hiérarchie statique hors de la monade mettait en péril le dynamisme leibnitien, de même que l'affirmation hypothétique d'un entendement infini intuitif, existant en acte, ramenait chez Kant lui-même la téléologie à une apparence. Si, au contraire, rien n'existe *réellement* hors du sujet, la négation de la téléologie ne peut être conçue que dans l'*idéal*, au terme d'un devenir infini qui constitue à lui seul toute la *réalité possible:* « La grande découverte de Kant, c'est la subjectivité » (113).

---

(112) *Kritik der Urteilskraft*, §§ 76-77, V, p. 413-423.

(113) Lettre de Fichte à Reinhold, 28 avril 1795, *F. L. u. B.*, II, p. 21, II, 218.

Digitized by Google

Le progrès, véritablement créateur, de la liberté, dont Kant avait philosophiquement fondé le concept, devient progrès absolu. La fusion de ce progrès, qui en lui-même n'a rien de génétique, avec la réflexivité Spinoziste et surtout avec le dynamisme Leibnitien de la conscience (transmis par Reinhold), donnera l'instrument qui permettra d'opérer la genèse des formes, en garantissant la liberté par l'hiatus et par la discontinuité du mouvement créateur. Cette fusion s'opérera par un rapprochement intime de l'activité théorique et de l'activité pratique, le caractère pratique de l'activité théorique et le caractère théorique de l'activité pratique étant mis en évidence. ainsi que leur identité originaire. La connaissance est essentiellement connaissance de soi, c'est-à-dire intuition intellectuelle d'une activité; l'activité pratique est d'autre part activité intelligente se saisissant immédiatement dans une intuition intellectuelle; l'intuition intellectuelle de l'activité théorique et celle de l'activité pratique ne doivent pas plus se distinguer l'une de l'autre que l'objet du sujet dans le Moi originaire. Ainsi, une double élaboration se produit, d'une part du problème pratique en vue d'un rapprochement des facultés pratiques vers les facultés théoriques, d'autre part du problème théorique en vue d'une unité génétique du théorique et du pratique.

C. — Investigations sur le problème pratique.

§ I. — *Le problème religieux chez Reinhold et chez Fichte.*

De même qu'avant de systématiser la philosophie transcendantale, Reinhold dans l'enthousiasme du bonheur retrouvé s'était efforce de répandre son bien en divulguant les *résultats* de la nouvelle philosophie, et en cherchant à établir en fait comme en droit une unanimité morale et religieuse, de même Fichte avant de dépasser le Kantisme pour le reconstruire, se contente d'appliquer purement et simplement la méthode critique, à un problème que Kant n'avait jamais encore directement abordé jusqu'ici, bien qu'il en eût renouvelé les termes : le problème religieux.

Ce problème avait une double importance : C'était essentiellement celui du cœur et de l'intellect, capital pour tous ces penseurs comme Reinhold et Fichte, préoccupés dès leur jeune âge des questions religieuses. C'était, de plus, le thème principal de toutes les discussions depuis un siècle.

La critique de la révélation était née en effet des efforts de Leibnitz pour concilier la raison et la foi en restituant à la foi un con-

Digitized by Google

tenu propre, dépassant la raison sans la contredire (114). Cette conception semblait impliquer le droit de la raison à purifier la révélation de tous les éléments qui, non contents de la dépasser, la contredisent, et cette purification impliquait à son tour l'établissement d'un critère pour discriminer le suprarationnel et l'irrationnel.

Au fur et à mesure que cette critique s'était développée, avec Wolff (115), Reimarus (116) et Mendelssohn (117), la raison avait

---

(114) Le supra-naturalisme de la divinité rend à la révélation et aux religions positives une valeur que leur avait ôtée l'immanence spinoziste. Le supra rationnel ne contredit jamais la raison dans ses vérités métaphysiques nécessaires, mais seulement dans les vérités physiques contingentes que la raison humaine accepte dans sa limitation (*Discours sur la conformité...* § 23, Erdm., p. 480 sq.). Ainsi s'efface la contradiction supposée par Bayle entre « la foi et la raison »; le « triomphe de la foi » ne s'établit pas, comme l'a d'ailleurs habilement montré Origène contre Celse, par une subordination aveugle de la raison à la religion, car si la foi était essentiellement anti-rationnelle, la raison naturelle ne serait jamais digne de foi et la raison repousserait toujours la foi. Il y a donc accord entre la religion naturelle qui démontre ses vérités essentielles comme l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, et la religion révélée qui apporte des objets de foi (mystères de la Trinité, de l'incarnation, de la transsubstantiation) dépassant la raison. (*Ibid.*, § 55-56). Sur l'influence de Morus sur Fichte, cf. X. Léon, *Fichte et son Temps* (Paris, 1924), I, p.52.

(115) Pour Wolff, la révélation ne peut exister que si l'homme ne pouvait être renseigné autrement; si elle est effectivement impossible suivant des lois naturelles, si rien en elle n'est contraire à la perfection divine, ou n'oblige l'homme à quelque action contraire à la loi naturelle ou à l'essence de l'âme, des vérités ne pouvant en effet se contredire. Elle ne doit mettre en œuvre que juste la quantité nécessaire de forces naturelles, sans paroles superflues, s'exprimer en termes intelligibles organisés suivant les lois du langage universel. — Rendue pratiquement impossible par ces conditions, la révélation dans son concept semble exclue sinon par la puissance, du moins par la sagesse de Dieu. Un entendement omniscient et une volonté parfaite ne sauraient créer en effet qu'un tout parfait, où rien n'est à reprendre, où par conséquent, aucun miracle ne saurait venir suppléer après coup à l'ordre de choses établi. (Chr. Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Vte Auflage, paragraphes 1011-1020, 1039).

(116) Pour Reimarus, les mystères admis par Leibnitz contredisent en fait au principe de contradiction. De plus, le concept de révélation est exclu par celui de Dieu. La distinction des vérités nécessaires et des vérités de fait n'autorise nullement le miracle, car tout événement contingent de la Nature appartient à un système qui est lui-même une législation divine fondée sur la nécessité morale. Le miracle contredirait à cette nécessité, c'est-à-dire à la sagesse de Dieu. Violer les lois établies, les changer par un acte d'autorité, c'est se corriger après coup, ce qui exclut l'infinie perfection de Dieu. (H. S. Reimarus. *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten*, Vte Auflage, n° 7 p. 543-553, 557). Cette démonstration *a priori* de l'impossibilité d'une révélation se trouve confirmée par l'examen des Ecritures, soixante textes différents, rédigés en langues diverses, au cours de plusieurs siècles, remplis d'invraisemblances, d'interpolations, d'obscurités, de traits de mœurs choquants et qui s'avèrent incapables de s'imposer par eux-mêmes à l'universalité des hommes.

(117) Avec Mendelssohn, l'attitude de la philosophie à l'égard de la révélation redevient à peu près semblable à celle de Spinoza. Le seul principe de la religion révélée est d'apporter des règles de vie et des présomptions morales fondées sur des connaissances naturelles très simples. Le mérite de la Loi mosaïque est de n'apporter nul droit ecclésiastique d'oppression et de repression, en

Digitized by Google

réduit de plus en plus, dans le mystère religieux, la part du suprarationnel jusqu'à la réduire à rien et ne laisser subsister qu'une religion purement naturelle. Seul le dynamisme de Lessing avait restitué aux religions positives de l'histoire une signification et un rôle. D'accord avec Leibnitz pour estimer que le contenu de la révélation peut dépasser les forces de la raison humaine, Lessing se rapproche de Reimarus en pensant que ce contenu n'est pas inconcevable, mais simplement pas encore conçu, si bien que rien en lui ne doit être admis qui ne soit en fin de compte rationnel. L'idée du critère de la révélation possible, se transforme en celle du critère de l'accidentel et de l'éternel, et de la vraie religion comme religion rationnelle pure pratique (le Christianisme) (118).

La solution que Lessing apportait au problème proposé par Leibnitz devait, par la liaison qu'elle établit entre le dynamisme de la conscience et l'Idée pratique agissant déjà en quelque sorte comme pouvoir régulateur simultanément dans l'ordre théorique

---

contradiction avec l'appel au cœur et la pure intention qui constitue l'essence de la religion. (*Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum*, IIe Abschnitt, S. W. III, 299-362). Peut-être l'attitude à l'égard des religions positives est-elle plus négative encore que chez Spinoza ou la reconnaissance d'une adaptation nécessaire des religions « à la compréhension et aux opinions de ceux à qui elles étaient prêchées » (*Théologico politique*, éd. Van Vloten, Land, 1895, préface, I, p. 354-355 et chap. XIII, II, p. 101) laisse subsister au fond de chaque révélation le germe d'une profonde vérité latente. Mais alors que pour Spinoza la religion n'est qu'une suppléance provisoire de la connaissance apportant quand même le salut à ceux auxquels la connaissance intuitive est refusée par destinée de la nature, — pour Mendelssohn, la religiosité proprement dite ne disparaît pas avec la démonstration claire et distincte des vérités, mais doit s'ajouter à celles-ci, pour qu'aimées, senties, elles deviennent sources d'intention pure et d'actions bonnes. Plus peut-être que leur démonstration rationnelle, leurs heureuses conséquences pratiques les attestent et les authentifient. Ce caractère pratique de la vérité religieuse rapprocherait Mendelssohn de Kant, si cette praticité pouvait par elle-même poser d'une façon efficace les objets de croyance ; mais outre que la possibilité d'une démonstration théorique paraît rendre inutile une attestation purement pratique, l'affirmation pratique dépouillée ici de sa rationalité intrinsèque est incapable de fonder d'une façon inébranlable indépendamment des sophismes de la raison théorique, la religion qu'exige la morale. Il y a à la fois méconnaissance de la raison pratique et simple confusion de la religion et de la morale. Par son incapacité à relier d'une façon satisfaisante le caractère rationnel des vérités religieuses, avec leur caractère populaire et pratique, Mendelssohn s'interdisait de comprendre cette destination des religions positives que Lessing découvre dans son *Education du genre humain*.

(118) Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, S. W. XII, p. 364 sq. Sans aller comme Kant jusqu'à faire au christianisme une place à part, en rupture avec le Judaïsme, Lessing se refuse à attribuer avec Mendelssohn une valeur supérieure au Judaïsme. Le christianisme apporte, en effet, des vérités que celui-ci ignorait à peu près, comme la vie éternelle et l'immortalité de l'âme. Cf. Delbos *La Philosophie pratique de Kant*, p. 678, note. Toutefois, l'absence de tout mystère d'incarnation, laisse subsister chez Lessing, un certain goût pour ces religions qui sont par là plus près du monothéisme pur et de la religion naturelle; — de là le choix des héros comme Nathan, Saladin.

Digitized by Google

et dans l'ordre pratique, constituer la solution type pour la plupart des penseurs kantiens, sinon pour Kant lui-même.

Dans ses *Lettres sur la Philosophie kantienne*, Reinhold avait déjà esquissé une conciliation des concepts de Kant et de Lessing. La condamnation par la *Critique* de toute preuve objective de l'existence de Dieu a pour résultat d'apporter à la religion, touchant sa première vérité fondamentale, un principe de connaissance unique, inébranlable et universel, qui achève sur le chemin de la *raison*, l'union de la raison et de la morale, commencée par le Christianisme sur le chemin du *cœur*. Le mérite indiscutable du Christianisme est en effet, d'avoir instauré cette union à un moment où religion et morale étaient rigoureusement séparées. La destination du Christianisme est, d'une part, de rendre sensible à l'*entendement* de l'homme du *commun*, les arrêts de la raison, d'autre part de les mettre au *cœur* du penseur, et par conséquent, d'aider la raison dans l'éducation morale de l'humanité. Depuis la ruine de la civilisation gréco-latine jusqu'au Kantisme, religion et morale se sont trouvées absolument séparées. La religion, sombrant dans un fanatisme aveugle, considère comme sans mérite toute action que la seule raison inspire : les vertus de Socrate sont des vices brillants; tandis que les purs moralistes ne recherchent la vertu que dans les écrits des Anciens ou la raison d'un chacun. La Réforme n'a pas réussi à opérer cette conciliation; le conflit subsiste entre l'orthodoxie, indifférente à la morale et qui considérait celle-ci tout au plus comme un chapitre de la théologie, et le naturalisme, indifférent à la morale religieuse, qui refusait d'accepter la théologie, ne fût-ce que comme un chapitre de la morale. Leur commune erreur vient de ce qu'ils ignoraient la *Religion de la Raison pure*, qui se comporte à l'égard du Christianisme ou de la *Religion du Cœur pur*, comme la morale (*Sittenlehre*) théorique à l'égard de la morale pratique. Or, si la philosophie doit rendre, à sa manière au Christianisme ce que celui-ci, à sa façon, a donné à la morale, en conduisant, par le cœur, de la religion à la morale, la philosophie doit ramener, par la raison, de la morale à la religion, c'est-à-dire elle doit tirer la preuve de la religion, mise en doute et méconnue, des principes universellement reconnus de la morale, de même que le Christianisme avait puisé dans la religion les mobiles qui ont vivifié et répandu la morale (119).

Déterminer plus précisément cette religion de la raison pure et ses rapports avec la religion du cœur pur, telle est la tâche que

(119) Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1890, 6e lettre, pages 145-163. Sur l'éducation et la culture morale du genre humain, *Ibid.*, 7e lettre, p. 185 sq.

Digitized by Google

Fichte s'assigne dans un premier ouvrage, la « *Critique de toute révélation* » (1792). La dépendance des objets de la croyance à l'égard de la raison pratique révélée par le devoir indiquait seulement le fil conducteur d'une investigation possible. La remarque du *Fondement de la Métaphysique des Mœurs :* « Même le Saint de l'Evangile doit être d'abord comparé avec l'Idée de perfection morale, avant qu'on le reconnaisse pour tel » (120) montrait également de quel côté on devait rechercher le critère de la divinité, c'est-à-dire celui de l'authenticité et de la valeur d'une révélation.

Après avoir esquissé la théologie morale fondée sur la raison pratique, Fichte pose le problème de la révélation, problème capital de la religion, dans laquelle la volonté divine est conçue comme la plus parfaite expression de la Loi morale (121).

La conscience religieuse se fonde sur une annonciation de Dieu comme législateur moral. Cette annonciation peut se produire soit par quelque chose de surnaturel en nous: le fait de la Loi morale; c'est la religion naturelle à laquelle la raison seule suffit — soit par quelque chose de surnaturel hors de nous; c'est la religion révélée qui fait appel à d'autres facteurs que la pure raison (122).

Le problème que se pose la *Critique* est alors le suivant :

Comment est possible la religion révélée? (123).

Tout d'abord, et par définition, cette révélation ne peut être une vérité *a priori,* mais doit reposer sur des faits historiques. De plus, ces faits doivent être de telle sorte qu'il soit possible d'y reconnaître le dessein de Dieu d'en faire les instruments de sa révélation. Or, ces faits historiques étant soumis à toutes les conditions sensibles de la perception, ne peuvent déceler, par la façon dont ils nous sont donnés, cette origine surnaturelle. Ce ne sont donc pas les conditions formelles de la révélation, mais son contenu, qui nous permettra de l'authentifier comme telle : ce contenu doit être religieux. Nous pouvons donc le déduire *a priori* dans sa possibilité, puisque la religion ne repose pas sur la sensibilité, mais sur la raison pure pratique. A cet égard nous pouvons d'ores et déjà affirmer que la révélation devra annoncer Dieu comme législateur moral (124).

---

(120) Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten,* 2. Abschnitt IV, p. 256.
(121) Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), § 2, S. W. V. 5, p. 40-58.
(122) *Ibid.,* § 4, S. W. V, p. 59-63.
(123) *Ibid.,* § 4, S. W. V, p. 63-65.
(124) *Ibid.,* p. 65-78.

Digitized by Google

Dans l'homme, la loi naturelle et la loi morale sont en conflit, et celle-ci peut être opprimée par celle-là. Dans ce cas, l'homme ne peut se déterminer à la moralité qu'en vertu d'instincts sensibles; alors, pour exercer son influence, la Loi morale devra agir sur la sensibilité par la sensibilité (125). D'autre part, la Loi morale n'a de causalité sur le monde sensible que dans la mesure où elle est le fondement de l'ordre final du monde, l'expression de la volonté divine qui gouverne les choses suivant une finalité morale. Or, là où une révélation se produit, c'est que la moralité se trouve opprimée et que par conséquent, cet ordre moral ne peut être conçu. La révélation n'apparaîtra dons pas comme déterminée nécessairement par cet ordre moral, mais comme une manifestation particulière de la volonté divine dans le monde, c'est-à-dire comme un fait surnaturel (126). En même temps Dieu ne peut pas se révéler comme législateur moral, l'homme étant trop dépouillé de sens moral pour pouvoir comprendre de telles idées; mais comme un être infiniment grand, infiniment puissant, qui étonne la sensibilité et éveille *l'attention* (127). Cette attention est à l'origine de l'éveil progressif des facultés morales. Une fois cet éveil obtenu, nous sommes à un second stade de l'humanité. Dieu peut alors se révéler comme législateur moral et requérir obéissance au nom de sa sainteté. A ce stade seulement, l'homme peut reconnaître si la révélation proposée possède les caractères exigés par la raison pour être reconnue comme telle (128).

Toutefois cette capacité d'user de raison ne rend pas inutile la révélation, et n'institue pas encore la religion naturelle. Tant que la raison est opprimée par la sensibilité, ses conclusions semblent incertaines, et l'homme a besoin du secours de l'imagination, c'est-à-dire de faits réels capables de faire impression sur lui : il doit pouvoir se dire : « Dieu existe, car il a parlé et agi » (129).

Reste à savoir comment de tels faits sont possibles. Ils sont conditionnés par la fin morale suprême, et appelés par un certain état d'âme des hommes. Or, comme l'ordre de la nature dans ses derniers fondement repose sur l'ordre moral suprême, ces faits ne sont pas contraires à la loi naturelle. Toutefois ils ne se produisent pas *en vertu* des lois de la nature, mais simplement *selon* ces lois, et en vertu de la raison : « Dès que nous avons égard à une causalité de la liberté, nous sommes obligés de ne plus considérer tous les phéno-

(125) *Ibid.*, p. 79.
(126) *Ibid.*, p. 79-81.
(127) *Ibid.*, p. 85-99.
(128) *Ibid.*, p. 100-103.
(129) *Ibid.*, p. 103-105.

Digitized by Google

mènes comme nécessaires suivant des lois naturelles, mais d'en admettre beaucoup comme contingents, et nous avons le droit de ne pas tous les expliquer *par* les lois de la nature, mais d'en expliquer quelques-uns, simplement *selon* les lois de la nature, c'est-à-dire d'admettre que la causalité de la matière de l'effet est hors de la nature, et que la causalité de la forme de l'effet est dans la nature » (130). Ainsi, la révélation qui est crue comme telle, en vertu d'un besoin de la raison pratique, peut parfaitement s'expliquer selon des lois naturelles, mais la même personne ne peut à la fois ressentir ce besoin et rechercher une telle explication. Elle ne peut ressentir ce besoin que si sa raison est opprimée par la sensibilité; or elle ne peut connaître les lois naturelles qui rendent possible la recherche d'une explication scientifique que si sa raison s'est affranchie pour affirmer sa puissance (131). La révélation n'est donc qu'une forme de représentation fondée seulement comme corrélatif nécessaire d'une certaine détermination du Moi humain.

On peut dire que par cette déduction, Fichte détermine le concept de la révélation « dans les limites de la pure raison ». En effet, il déduit *a priori* de la raison, les conditions auxquelles doit obéir tout fait de révélation pour pouvoir être connu comme tel. La révélation n'est pas posée par là comme un concept nécessaire de la raison : à supposer qu'un fait réponde à tous les critères exigés par celle-ci, nous n'avons pas l'obligation, mais seulement le droit, de le tenir pour révélé (132).

Il est certain que cet ouvrage est d'accord avec le Kantisme, non seulement quant à sa méthode, mais encore quant à ses résultats essentiels. Cet accord est particulièrement significatif en ce qui concerne la question capitale de la possibilité d'une action libre sur la nature. Pour résoudre la difficulté, Fichte a recours à la théorie suivant laquelle la cause appartenant à la série sensible peut posséder une puissance causale extra-sensible. L'idée d'expliquer certains faits selon les lois de la nature, mais non en vertu de celles-ci est conforme à la lettre même de la *Critique* (133). Sans doute, lors de la discussion de la seconde analogie de l'expérience, Kant établit la détermination complète des phénomènes, non seulement quant à leur forme, mais quant à leur matière. Mais cette prétention qui pour se soutenir, doit faire appel à un

(130) *Ibid.*, p. 108.
(131) *Ibid.*, p. 110-111.
(132) *Ibid.*, p. 81-83.
(133) Selon Kabitz (*op. cit.*, p. 42) et Medicus (Introduction à l'édition F. Meiner, p. XXXIX-XL), cette doctrine serait contraire à la lettre et à l'esprit du Kantisme.

Digitized by Google

raisonnement plus Leibnitien que Kantien, où le rapport du temps apparaît comme déterminé par son contenu, est abandonnée dans les remarques de la 3e antinomie, et plus tard dans la *Critique du jugement*. Une fois prouvée, la faculté de commencer tout à fait spontanément une série dans le temps, il est permis de faire commencer spontanément, sous le rapport de la causalité, diverses séries de phénomènes dans le cours du monde et d'attribuer à leur substance la faculté d'agir en vertu de la liberté. Il ne faut pas se laisser arrêter ni par ce malentendu, à savoir que, comme une série successive ne peut avoir dans le monde qu'un commencement relativement premier, puisqu'il y a toujours dans le monde un état antérieur des choses, il ne peut y avoir un commencement absolument premier des séries dans le cours du monde. « En effet, nous ne parlons pas ici de commencement absolu premier *quant au temps*, mais quant à la causalité. Si, par exemple, je me lève maintenant de mon siège tout à fait librement, et sans subir l'influence nécessairement déterminante des causes naturelles, alors avec cet événement et tous les effets naturels qui en dérivent à l'infini, commence absolument une nouvelle série, bien que par rapport au temps, cet événement ne soit que la continuation d'une série précédente. Cette résolution et cet acte ne sont donc pas une conséquence, une simple continuation de la seule action de la nature, mais les causes naturelles déterminantes qui ont précédé cet événement cessent tout à fait par rapport à lui; *et s'il leur succède, il n'en dérive pas*, et par conséquent il peut bien être appelé un commencement absolument premier, non pas à la vérité sous le rapport du temps, mais sous celui de la causalité » (134).

Mais d'autre part, il est incontestable que cette théorie de la révélation comme éducation du genre humain, que cette idée du développement progressif de la moralité en fonction de celui de la puissance rationnelle, que cette description de trois stades de religiosité pour le dernier desquels suffit la pure raison, sont immédiatement empruntés à Lessing. La façon même dont semble être conçue l'origine du mal, — impuissance de la raison à empêcher la sensibilité de mettre obstacle à la causalité de la loi morale, incapacité où se trouve l'homme de concevoir des Idées — rappelle la définition que Lessing donne du péché originel : L'homme, au stade premier et inférieur de l'humanité, n'est pas assez maître de ses actions pour pouvoir suivre les lois morales (135). Le mal ne semble pas avoir son origine dans une perversité de la volonté humaine, dans une irrationalité positive, comme l'affirme Kant

(134) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 320-321; 372-375.
(135) Lessing, S. W. XII, § 75, p. 366.

Digitized by Google

dans la *Religion dans les limites de la pure raison*, mais dans une diminution de puissance de notre raison, qui provient d'un manque de culture.

Cette conception, plus leibnitienne que critique, est exposée largement par Fichte. Chaque échelon gravi par l'humanité constitue un progrès à la fois théorique et pratique : une nouvelle façon de se représenter le monde surgit, d'où dérivera un mode nouveau d'activité pratique. D'abord dépourvu du pouvoir de concevoir les Idées, l'homme se représente le monde sous la forme du sens externe. Il est incapable de réflexion, seules alors les joies procurées par le sens externe peuvent le déterminer pratiquement. A un degré plus élevé, il se représente le monde sous la forme du sens interne et devient capable de réflexion ; il se laisse donc pratiquement déterminer par les joies supérieures du sens interne : le jeu, la poésie, le beau, la sympathie, etc... Au stade supérieur, celui de la raison, l'homme en possession des Idées devient capable de science et se détermine pratiquement en fonction de l'Idée, conformément à la Loi morale (136). Ainsi se constitue, sous l'influence du Leibnitianisme de Lessing, cette doctrine, étrangère, sous cette forme, à la *Critique*, et primordiale dans la W.-L., de « l'histoire de l'être rationnel empirique » qui achève « l'histoire pragmatique de l'esprit humain ».

Mais si le Kantisme n'efface pas chez Fichte tous les vestiges de l'*Aufklärung*, il reste néanmoins dominateur: les éléments venus de Lessing ne subsistent que dans la mesure où ils se plient à sa méthode et à son esprit.

Tout d'abord, puisque la représentation du monde et de Dieu varie avec le Moi, c'est que les déterminations posées dans le monde ne sont que des corrélatifs nécessaires aux déterminations de mon Moi. C'est là un principe kantien, puisque, selon la *Critique*, la Chose en soi ne peut recevoir en toute certitude que les déterminations nécessaires à l'usage de nos facultés pratiques. Toutefois, Fichte lui donne déjà une extension que Kant n'avait pas prévu et qui en fera le principe de la déduction génétique de la W.-L. : pour toute détermination qu'il trouve en lui, le Moi pose dans le Non-Moi une détermination corrélative.

En second lieu, ce progrès dans la connnaissance du monde, source d'une activité pratique plus haute, est lui-même fondé dans la raison pratique : c'est la doctrine propre à la W.-L. de l'action réciproque de la raison avec elle-même. Il est impossible de réaliser par l'action (pratique) l'essence absolue du Moi, si nous ne

(136) *Kritik a. O.*, S. W. V, p. 89-93.

Digitized by Google

nous élevons pas au préalable à la conscience (théorique) de l'essence absolue du Moi, dans la conscience morale ; si nous ne nous représentons pas le monde en nous plaçant à ce point de vue. Mais une telle conscience, une telle représentation, une telle « culture » ne sont possibles qu'en vertu de l'essence absolue du Moi, de sa tendance absolue et originelle vers l'Absolu, tendance qui ne peut se réaliser que par un acte absolument libre, détachant le Moi de toute tendance. Le progrès de l'humanité revêt donc ici la signification que Kant lui prêtait dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* » : c'est la réalisation de la liberté par elle-même, réalisation qui a son principe dans une liberté élevée au-dessus de la nature, — qui ne sort pas de la nature, mais se fait contre elle. La théorie de la sensibilité, intégralement conservée, suffit pour garder au progrès ce caractère anti-leibnitien de lutte contre la nature.

Aussi, sous l'apparente analogie, voit-on s'affirmer en fin de compte, une conception de la révélation radicalement différente de celle de Lessing. Par son Leibnitianisme, Lessing était amené à nier la nécessité d'une révélation. Si c'est une nécessité pour le vrai d'apparaître d'abord confusément pour pouvoir être perçu ensuite distinctement, en revanche la raison humaine suffit à nous conduire d'elle-même à la vérité. Au stade inférieur de l'humanité, la révélation n'est donc pas la condition indispensable qui donne au progrès l'impulsion première. Elle ne fait simplement que faciliter et abréger la tâche de l'homme, mais en droit, celui-ci aurait pu s'en passer (137). Pour Fichte, au contraire, le conflit de la raison et du sensible, la subordination de l'une à l'autre, sont des faits étrangers à la raison; c'est un *datum* empirique, contingent par rapport à celle-ci. La révélation, qui suppose ce *datum*, n'est donc pas sans doute un concept nécessaire de la raison, mais si ce *datum* existe, alors la révélation est *nécessaire;* sans elle, *jamais* l'homme n'aurait pu trouver, ni même rechercher une religion (138). C'est que la raison ne sort pas naturellement de la sensibilité, et que la domination du sensible ne peut jamais engendrer de soi le règne de la raison. Il faut donc recourir à une impulsion extérieure, à une révélation qui éveillant la liberté avec l'attention, conduit l'homme à se servir de la puissance rationnelle jusqu'ici opprimée en lui.

Cette correction est importante à un double point de vue. — 1° Quoique kantienne, elle conduit à une doctrine originale et très différente du Kantisme, que l'on retrouvera de façon plus explicite dans la *Sittenlehre* (1798) : le mal est radical dans l'homme, parce

(137) Lessing, S. W. XII, § 4, p. 348.
(138) *V. K. A. O.*, § 5, sub. fin.; § 7, p. 92-94.

Digitized by Google

qu'il y a lieu d'attendre qu'en vertu de la résistance de la nature (*vis inertiae*), l'homme reste à l'état inférieur où il est originairement placé. Pour user de sa faculté de liberté, il lui faut une impulsion extérieure venant, soit d'hommes auxquels le bien a été révélé d'une façon surnaturelle, soit de religions positives dont la première fonction est d'éveiller l'attention (139).

2° Quoique cette conception soit opposée à la doctrine développée dans la *Religion dans les limites de la pure raison*, elle est pleinement conforme à l'esprit antidogmatique de la *Critique*, puisqu'elle se fonde tout entière sur l'opposition radicale de la sensibilité et de la raison. Si Fichte doit à Lessing une conception originale du progrès de la raison et de la moralité, ce serait aller trop loin que de voir une contradiction entre cette théorie d'affranchissement graduel et la théorie kantienne des caractères. Sans doute, suivant la première, la volonté humaine n'est pas libre, mais doit le devenir, tandis que suivant la seconde le caractère intelligible pose actuellement la liberté absolue de l'homme. Mais la théorie de la vertu affirme un perfectionnement infini de la pureté des intentions. D'autre part, Kant conçoit le progrès de la moralité, depuis le mal absolu jusqu'à la plus extrême vertu, comme un accroissement progressif des forces de la raison, puisqu'il réduit à une simple « impuissance de la raison » le pouvoir qu'a la liberté, identique au fond à la loi morale, de se décider contre celle-ci (140). On doit donc reconnaître que le choix de la liberté absolue n'est pour Kant lui-même que le premier commencement d'une destinée, car si le choix du caractère entier s'effectuait une fois pour toutes, le degré de pureté dans l'intention serait lui-même prédéterminé dans ce choix pour l'éternité; et alors ou bien il n'y aurait plus de place pour un progrès de la vertu, ou bien ce progrès perdrait toute valeur et toute signification.

§ II. — *Les concepts de volonté et de liberté*

Cette fidélité à l'esprit du Kantisme sera attestée encore une fois par Fichte, à l'occasion de la seconde série de *Lettres sur la Philosophie kantienne*, publiées en 1792 par Reinhold.

Pour éclaircir les « prémisses internes » de la Loi morale, Reinhold avait voulu déterminer avec plus de précision que les diverses *Critiques*, les limites et le rôle respectif de la raison théorique, de la

(139) *Sittenlehre*, § 16, S. W. IV, p. 202-205.
(140) Kant, *Metaphysik der Sitten*, VII, p. 24.

Digitized by Google

raison pratique et de la liberté dans toute action humaine (141). Il avait exclu de la raison pratique, la faculté par laquelle la personne transforme en règle universelle une prescription fondée dans la tendance au plaisir, c'est-à-dire hors de la raison. Ces règles qui constituent les lois naturelles de la faculté de désirer ont, affirmait-il, une nécessité simplement théorique et se réfèrent à la raison théorique. La personne dans ce cas raisonne, mais elle n'agit ni ne veut. La raison pratique est uniquement la faculté par laquelle la personne se donne une prescription dont le fondement se trouve dans la spontanéité, c'est-à-dire dans la raison elle-même. Dans ce cas, la personne agit, mais elle ne veut pas. Comme la raison est faculté de se donner à soi-même les règles, et que la prescription pratique n'a pas de fondement hors de la raison, cette prescription est absolument nécessaire pour celle-ci sans condition et consiste en une prescription qui n'a que cette prescription comme fin. L'acte par lequel la raison pratique institue sa loi est ainsi nécessaire et constitue la loi de *sa nature*. Cette loi est opposée à la loi naturelle de la faculté de désirer. Ces deux lois sont également nécessaires et involontaires, et des deux côtés règne une tendance, dans un cas intéressée, dans l'autre désintéressée. La volonté proprement dite est donc absolument exclue de l'une comme de l'autre, et réside tout entière dans l'acte par lequel la personne se détermine à satisfaire ou non aux exigences de la faculté de désirer, du moins à celles de ces exigences dont la ratification dépend du libre arbitre (142). Sans doute les deux tendances opposées sont nécessaires pour la volonté, car sans la conscience de deux fondements opposés, aucune autodétermination dans un sens ou dans l'autre ne serait pensable, c'est ce que veut dire Kant lorsqu'il écrit que le concept de la liberté ne reçoit sa réalité que par la conscience de la Loi morale; mais le libre arbitre est irréductible à chacune d'entre elle, et constitue une faculté *sui generis*, le positif de la liberté, dont les « équilibristes » (indifférentistes) ont soupçonné l'existence, sans pouvoir la définir exactement, parce qu'ils ignoraient les deux autres facteurs. Sans doute aussi ces deux tendances sont essentielles à la nature humaine, la tendance désintéressée ne pouvant se passer de la tendance intéressée pour satisfaire à sa propre exigence, imposant seulement des limites à celle-ci et prescrivant de la réaliser dans la mesure où elle-même se réalise par là.

De cette façon se détermine la matière de la Loi morale, matière qui est satisfaction ou non satisfaction de la tendance intéressée,

---

(141) Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, II (1792), Préface, p. I-X.

(142) Reinhold, *Ibid.*, p. 64-70; 246-250.

Digitized by Google

tandis que la forme en est constituée par la légalité poursuivie pour elle-même. La loi morale est la loi pratique, en tant que cette satisfaction ou non-satisfaction lui est soumise (143). Mais « ceci ne peut être assez redit aux amis de la philosophie kantienne, la raison pratique n'est pas une volonté, bien qu'elle appartienne essentiellement à la volonté et qu'elle s'exprime dans tout vouloir proprement dit. L'action de la Raison pratique est strictement involontaire (*unwillkürlich*). L'action de la volonté, qu'elle soit conforme ou contraire à la raison pratique, est une action de libre arbitre (*willkürlich*). Dans le vouloir moral, la raison pratique agit en elle-même et pour elle-même, ni plus ni moins que dans le vouloir immoral; dans les deux cas, elle établit la loi » (144). La volonté est pure quand elle agit conformément à la raison pratique ; elle est alors autonome ; dans le cas opposé, elle est impure et hétéronome, mais aussi libre que la première. La confusion entre la raison pratique et la liberté, qui enveloppe une confusion entre la prescription faite à la volonté et l'acte de cette volonté à l'égard de cette prescription, était facile à commettre, car la loi pratique et la volonté pure ont un même objet, la légalité de la satisfaction ou du refus apporté au désir. Mais dans un cas il s'agit de quelque chose de simplement prescrit, tandis que dans l'autre il s'agit de quelque chose de réel qui requiert non la raison, mais le vouloir. Or, cette méprise a des conséquences déplorables, puisqu'elle a conduit des Kantiens à penser que seules étaient libres les actions de la volonté autonome. Ainsi, à peine sauvée de son esclavage à l'égard de la raison théorique (déterminisme Leibnitien), la liberté devenait esclave de la raison pratique ou plutôt même était anéantie à son profit (déterminisme des Kantiens) (145).

Ces commentaires, en précisant quelques-uns des concepts les plus obscurs de la philosophie pratique kantienne, avaient le mérite d'esquisser une solution pour le problème du contenu matériel du devoir. Si les concepts de tendance intéressée et de tendance désintéressée ont une origine leibnitienne, l'hiatus qui les sépare et rend possible le choix maintient tout l'essentiel de la théorie kantienne. Aussi les retrouvera-t-on dans la W.-L. sous forme de tendance naturelle (*Natur-Trieb*) et de tendance morale (*Sittlicher Trieb*). On retrouvera de même leur union nécessaire pour la détermination d'une matière de la Loi morale et des « limites morales » distinctes des « limites physiques ».

---

(143) Reinhold, *Ibid.*, p. 191-192, 271, 275-276.
(144) Reinhold, *Ibid.*, p. 293.
(145) Reinhold, *Ibid.*, p. 268, 296, 303-305.

Digitized by Google

Mais il était visible aussi que Reinhold avait gravement méconnu les intentions et l'esprit du Kantisme en réduisant comme il l'avait fait la part de la raison pratique au profit de la raison théorique. Pour Kant, en effet, la raison pratique, loin de s'épuiser dans l'acte de révéler sa législation pure, est consubstantielle à la volonté, qui se définit comme la faculté des êtres raisonnables, d'agir, non suivant une loi, mais suivant la représentation d'une loi, bref, d'agir par concept; pure ou impure, la volonté agit toujours en vertu d'un principe ou d'une raison qui crée l'universalité de sa maxime. Ainsi la volonté qui a choisi la maxime du bonheur manifeste sa rationalité, — malgré l'irrationalité du contenu — par la forme universelle qui fait de la maxime choisie une règle pour toutes les actions. Les règles fondées dans le désir et qui sont imposées par lui à la raison ne sont prescrites par celle-ci que dans la mesure où la raison pratique, synonyme de volonté, a décidé de satisfaire à telle fin proposée par la faculté de désirer, — soit que, pour une satisfaction sans limite, elle se forge une règle d'hétéronomie, soit que, limitant cette satisfaction, elle pose une règle d'autonomie. — Tout raisonnement de technique ou de prudence est impossible sans une détermination préalable d'une fin du vouloir qui est un acte de raison pratique. Toute prescription rationnelle, quelle qu'elle soit, technique, pragmatique ou morale, enveloppe la liberté, car elle implique la possibilité de se mouvoir au-dessus du donné matériel et de la tendance naturelle, pour leur imposer un ordre qui contredit à l'impulsivité de celle-ci. La condition des règles posées en vue de la satisfaction du désir n'est jamais entièrement renfermée dans la faculté de désirer, ni dans la décision de la volonté qui pose la condition hypothétique en posant la fin à poursuivre. Mais si la volonté, même sous ses formes les plus basses, s'oppose radicalement à toute tendance, parce qu'elle est la faculté d'agir librement par principe ou par concept, la condition de possibilité de son pouvoir simplement formel est, en fin de compte, un principe ou un concept, irréductible dans son contenu, à la matière *a posteriori* du désir, c'est-à-dire cette législation pure par laquelle la raison pratique pose l'indépendance réelle et par conséquent l'existence de la volonté chez l'être rationnel fini. La raison pratique est donc bien le positif de la liberté, source du libre arbitre. Loin d'être limitée » (146) par sa subordination à la Raison pratique, la liberté se retrouve par là au contraire et réalise son *règne*. La liberté peut

(146) Reinhold, *Ibid.*, p. 271. — Cf. 10e lettre : « Par la raison théorique et en elle, nous connaissons une faculté d'agir d'après des lois pensées ; par la raison pratique et en elle, une faculté de vouloir la légalité librement,

Digitized by Google

exister (comme libre-arbitre) sans *régner* (par la réalisation de l'autonomie). C'est pourquoi si l'action morale et l'action immorale sont également libres, c'est-à-dire choisies, la première seule *réalise* la liberté. Le libre-arbitre est comme la condition que la liberté projette pour se réaliser pleinement, car le règne de la liberté n'est possible que si ce règne a été *librement* voulu ; et cette liberté du vouloir implique avec la possibilité du choix, la possibilité de choisir contre ce règne. C'est seulement en faisant de la raison, de la volonté et du libre arbitre une seule faculté qu'on est en mesure d'expliquer comment le sujet peut se sentir obligé par la législation pure de la raison, de telle sorte que cette législation apparaisse comme une loi *pour notre liberté*. Refuser la liberté à l'acte qui prescrit et la réserver au seul acte qui satisfait ou non à la prescription, c'est méconnaître la liberté essentielle à toute activité rationnelle, et la rationalité inhérente à toute liberté (147).

Aussi, dans une deuxième édition de la *Kritik aller Offenbarung* (1793), Fichte combat cette interprétation, au cours d'un nouveau paragraphe sur la « théorie du vouloir ». Sans doute la raison pratique exclut le libre-choix, mais comme celui-ci ne constitue pas toute la liberté, la liberté peut subsister dans la raison : elle est essentiellement l'acte de poser ce qu'elle pose, absolument *parce qu'elle le pose;* et ce décret absolu qui est au fondement de l'autonomie est ce qui l'oppose à l'automatisme d'une tendance, ce qui en même temps explique l'intérêt du sujet pour la loi dont il est l'auteur : « La raison se donne, indépendamment de quoi que ce soit hors d'elle et par sa propre spontanéité absolue, une loi; c'est là le seul concept exact de liberté transcendantale: cette loi commande parce qu'elle est une loi, d'une façon nécessaire et inconditionnée, et il n'y a là pour cette loi, ni libre arbitre, ni choix entre différentes déterminations, car elle ne se détermine que d'une seule façon » (148). Quant au libre choix empirique (*libertas arbitrii*), loin d'être la source de la liberté, il n'en est qu'une manifestation inférieure et, sans la liberté transcendantale qui la garantit, nous pourrions la suspecter d'être une apparence et être ramenés au déterminisme » (149).

Il faut donc opposer à la tendance sensible (faculté inférieure de désirer) la raison pratique, non point comme une tendance désinté-

---

de façon désintéressée et pour elle-même » (p. 373). Cette définition de la *Raison théorique* est à peu près celle que Kant donne de la *Volonté*, on voit jusqu'à quel point Reinhold méconnaît par là l'esprit « pratique » du Kantisme.

(147) *Ibid.*, II, lettre 6, p. 181-182; lettre 8, p. 267.

(148) *V. K. A. O.*, S. W. V, p. 32.

(149) *Ibid.*, p. 22-32. — Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 530.

Digitized by Google

ressée, mais comme liberté transcendantale. La tendance n'est toujours et partout qu'un intermédiaire. Dans l'action immorale, où nous nous déterminons à produire une représentation par la représentation de sa matière (sensation, passivité), la tendance sensible est le médium déterminable par la spontanéité empirique. Dans le cas de l'action morale, la volonté se détermine à prendre la loi comme principe, non immédiatement, mais médiatement, grâce à l'action répressive qu'exerce la raison sur la sensibilité, c'est-à-dire grâce au sentiment de respect. Ce sentiment, comme déterminant le vouloir, s'appelle tendance morale. Cette tendance joue entre la raison pratique et la spontanéité empirique, le même rôle que la tendance sensible entre la spontanéité empirique et la matière de la sensation. Le vouloir pur, c'est-à-dire la détermination immédiate de la volonté par la raison pratique ne peut donc être attribuée qu'à un être dénué de sensibilité, c'est-à-dire à Dieu (150).

Cette investigation contribue à éclairer le rapport de la raison pratique avec la sensibilité ; l'interprétation précise du rôle joué par le respect établit l'indissolubilité du lien qui unit l'action morale à l'état sensible de l'agent. Bien que certaines modifications de cet état sensible ne soient pas encore assignées comme objet à l'action morale, la notion d'un vouloir moral, étranger au sensible dans sa détermination, semble être déjà considéré comme un idéal inaccessible (151).

Mais surtout on voit avec quelle rigueur Fichte maintient dans son intégrité l'anti-dogmatisme de Kant. La liberté κατ'ἐξοχήν est replacée au cœur des choses dans la raison pratique. La liberté transcendantale et le libre choix empirique apparaissent comme deux degrés de la même liberté qui s'identifie avec la raison. La communauté d'inspiration entre les deux philosophes est telle que Fichte ne fait ici qu'enseigner ce que Kant exposera plus tard dans sa *Métaphysique des mœurs* (1797). D'après cet ouvrage, en effet, si l'on identifie liberté et liberté d'indifférence, alors la volonté législatrice ne pourra être dite ni libre ni non libre. Mais cette identification montre le concept sous un faux jour ; le libre arbitre humain doit être défini seulement comme faculté des maximes. Ensuite la volonté qui n'a de rapport qu'avec la loi est libre

(150) *V. K. a. O.*, p. 32; p. 32-33. Si dans la philosophie définitive (*Sittenlehre*), Fichte conservera la tendance désintéressée, il ne verra en elle nullement la Raison pratique, mais seulement le fondement de la forme impérative qui constitue le contenu de la loi morale en soi, et qui ne devient contenu de la loi que par un acte libre de la Raison pratique.

(151) Kabitz, *op cit.*, p. 51-52.

Digitized by Google

parce qu'elle est législatrice. Enfin, l'autonomie est le fondement du libre arbitre et lorsque celui-ci opte pour le mal, c'est en vertu de l'impuissance en nous, être finis, du pouvoir intimement lié à la législation interne de notre raison (152).

---

(152) Kant, *Metaphysik der Sitten* (Rechtslehre), VII, p. 23-24. — Schelling dans ses *Traités pour l'éclaircissement de l'Idéalisme de la W. L.* a caractérisé avec assez de bonheur l'opposition des points de vue de Reinhold et de Kant par rapport à la W. L. Reinhold, après avoir assimilé volonté et liberté, liberté et libre arbitre, exclut la Volonté de la Raison pratique, parce que l'acte législateur exclut le libre arbitre. Dans sa réponse, Kant assimile Raison pratique et Volonté, mais lui refuse la liberté, parce que la liberté n'a lieu toujours, comme l'a démontré Reinhold, que dans le libre arbitre. Est-ce à dire que la liberté du libre arbitre puisse être définie par le libre choix (pour ou contre la loi) ? non pas, car si l'expérience nous révèle un tel phénomène, on ne pourrait définir la liberté par ce fait que le sujet rationnel peut se décider contre la Raison législatrice. Donc, *a*) la liberté réside dans le libre choix sans pouvoir se définir par lui; *b*) la Raison pratique n'est pas « libre », mais est néanmoins Volonté; la Volonté est essentiellement rationnelle, elle n'est pas essentiellement libre. — Cette rectification Kantienne paraît judicieuse à Schelling, car la Raison pratique sans Volonté serait purement théorique, elle ne serait pas pratique par elle-même, mais en vertu d'une autorité supérieure qui ne serait pas Volonté et au nom de laquelle elle parlerait. Au lieu d'être déterminée par la Volonté, elle la déterminerait en tant que faculté théorique et l'autonomie n'existerait plus que de nom. Or, Reinhold n'a jamais eu l'intention de formuler une telle doctrine; à coup sûr, la raison n'est pratique que dans la mesure où elle exprime une Volonté suprême et absolue. D'autre part, le phénomène de la liberté (choix pour ou contre) ne saurait convenir pour définir la liberté en elle-même comme Raison pratique ou Volonté législatrice, c'est pourquoi Kant a raison de lui refuser la propriété de libre ou de non-libre, la liberté absolue échappant aux conditions de la conscience de la liberté dans le Moi. Si une obscurité subsiste pour Kant, c'est que celui-ci n'a pas fourni une construction de la conscience de la liberté. Les conditions de cette conscience sont les suivantes : *a*) condition négative: conscience de n'être pas déterminé par des mobiles sensibles, impliquant *b*) condition positive : opposition des tendances sensibles avec la volonté comme volonté pure, d'où naît la conscience de la loi de la volonté absolue, ou Loi Morale. Ces deux termes (tendance et Loi morale) se neutralisant, l'action ne peut avoir lieu que par un libre choix que nous appelons libre arbitre. *Ce phénomène* de la liberté ne peut se confondre avec la liberté *absolue* qui n'est ni libre ni non-libre, au sens moral, mais absolue. Kant a eu tort d'oublier de dire que la Loi Morale — qui commande à notre volonté dans notre conscience — n'était pas identique à la loi de la Raison pratique ou Loi de l'absolu Vouloir, distinction qu'a faite Reinhold, car c'est dans la conscience seulement, — laquelle résulte de l'opposition entre la Loi de l'Absolu et la tendance sensible, que la Loi de l'Absolu, objet du libre arbitre, devient Loi Morale. (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W.-L.* (1796-1797), S. W. I, p. 430-442). — Fichet accepterait pour son compte cette mise au point, à condition que la distinction du phénomène et de l'Absolu, touchant la liberté, n'ait qu'une signification idéelle, le Vouloir absolu (comme non-phénomène) n'ayant aucune actualité, et la Loi morale, phénoménale peut-être, étant le seul substitut actuel de l'Absolu. Même si l'Absolu est conçu comme exaltation de la liberté κατ'ἐξοχήν, c'est-à-dire comme subjectivité absolue opposée à l'automatisme du Dieu spinoziste, l'immobilité de l'Absolu se suffisant à soi est trop éloignée de la mobilité propre à la liberté pour que Fichte, du moins dans sa première philosophie, accepte de le tenir pour autre qu'idéal, laissant ainsi au premier plan de la réalité, la liberté dans sa manifestation contingente.

Digitized by Google

D. — Effort vers une systématisation génétique.

§ I. — *Les prémisses et les postulats de la méthode kantienne.*

Si, dans toutes les investigations précédentes portant sur le problème pratique, la préoccupation de ramener à l'unité la philosophie transcendantale n'a pas encore pris conscience d'elle-même pour devenir la fin unique, clairement conçue et avouée, on peut dire, que la pensée de Fichte est quand même pénétrée dans ses profondeurs par l'esprit génétique. Les recherches sur la philosophie pratique tendent déjà dans leur ensemble à épurer le Kantisme, à le simplifier et à opérer la fusion de ses parties. La *Kritik aller Offenbarung* a introduit la notion d'une genèse dans la conscience morale, où collaborent intimement les facultés théoriques et pratiques : l'attention et la connaissance sont conçues comme des instruments de la raison pratique. L'union de ces facultés apparaît encore, selon Fichte, dans l'acte du « *Je suis* », où j'ai conscience à la fois de moi et de ma liberté; et même il y a lieu de croire que la conscience théorique a sa source dans la faculté pratique, puisque la conscience de notre identité comme personne, ne saurait subsister sans notre pouvoir moral (153).

Mais ce qui contribue à orienter définitivement Fichte vers la recherche de l'unité, c'est, en face des critiques adressées par les anciennes philosophies Leibnitiennes et Huméennes (Schwab, Flatt, Heydenreich, Schulze, Enesidème et pour une part Maïmon) l'effort des disciples du Kantisme (Reinhold et, pour une autre part, Maïmon) vers une reconstruction de la doctrine, destinée à procurer à la philosophie transcendantale, en même temps qu'un principe d'unité, une puissance irrésistible d'évidence. Au cours de ces tentatives, la réflexion va se tourner sur la méthode même de la *Critique*, pour en examiner la validité intrinsèque, le mode d'application (est-elle effectivement mise en œuvre conformément à son concept), pour déceler les prémisses sous-entendues. Ainsi naîtra l'idée d'une critique de la *Critique*, et d'une philosophie de la philosophie transcendantale qui prélude à cette autopénétration (*Sich Durchdringen*) du Savoir dans ses deux puissances, par laquelle se caractérisera la W.-L.

La dispersion dont sont affectés les éléments du Kantisme semblait en effet trouver son modèle et peut-être sa source dans les hésitations et les contradictions de la méthode. D'une part, cette

(153) *Kritik à O.* S. W. V, p. 75, 132.

Digitized by Google

méthode, du moins dans les *Critiques*, s'est toujours donnée comme synthétique (*a principiis ad principiata*) et non comme analytique (*ex principiatis ad principia*) (154).

La certitude des éléments ne doit donc pas reposer sur la certitude préalable de certains faits que le scepticisme pourrait révoquer en doute, mais sur la mise en œuvre de la méthode synthétique qui apporte, avec la certitude de ces faits, leur démonstration. D'autre part, dans les *Prolégomènes* et dans le *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, Kant emploie délibérément la méthode analytique. Dans les *Prolégomènes*, il pose au fondement la validité des mathématiques et celle de la science pure comme des faits indubitables, et s'appuyant sur ces faits, il les analyse pour découvrir par leur moyen même (*vermittelst der That selbst*) leur condition (155).

Dans le *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, le fait du jugement de valeur (*Beurteilungsprinzip*) et de l'action morale est le point de départ d'une analyse de la conscience morale commune, qui s'élève jusqu'au concept pur d'autonomie, à la fois principe du jugement de valeur (*Beurteilungsprinzip*) et de l'action morale. Dans la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*, l'introduction ajoute au texte de la première, des considérations reprises des *Prolégomènes*, d'après lesquelles la mathématique pure et la physique pure sont des sciences existantes dont il y a lieu de se demander comment elles sont possibles, non si elles le sont (156).

Enfin, à plusieurs reprises, Kant déclare que le but de la *Critique* n'est point d'unir, mais avant tout d'isoler les éléments à la manière du chimiste. On doit donc convenir, dans l'œuvre de la *Critique*, d'une dualité de méthode, d'une dualité de sources de la certitude (est-elle dans les faits, est-elle dans les principes) qui nuit à l'évidence et obscurci l'intellection. Réduire la philosophie à l'unité d'un principe devait donc à la fois accroître la valeur démonstrative de la nouvelle doctrine et la rendre plus aisément intelligible.

Cette réduction totale à la méthode génétique rencontrait-elle, ou fond, les intentions du Kantisme? En réalité, si Kant a mêlé peut-être négligemment les deux méthodes, il semble avoir toujours reconnu à la seule méthode synthétique une rigueur pleinement démonstrative, et n'avoir laissé à l'autre qu'une valeur d'explication préparatoire; la certitude réellement reconnue de la science est pour lui la fin de sa démonstration plutôt que son moyen. C'est parce que les *Prolégomènes* et le *Fondement de la Métaphysique* sont des œuvres

(154) *Kritik der reinen Vernunft*, Methodologie, III, 522 sq.
(155) *Prolegomena*, §§ 4 et 5, IV, p. 22-24, 27-28.
(156) *Kritik der reinen Vernunft* (2e édit.), Préface, § 6, III, p. 46.

Digitized by Google

populaires que Kant y emploie la méthode analytique, qui a pour caractère d'être plus aisée à comprendre. Mais, même dans ces deux ouvrages, la certitude des éléments semble devoir reposer moins sur la vérité préalablement acceptée des faits que sur leur aptitude à expliquer ceux-ci. Les principes que découvre l'analyse de la conscience commune dans le *Fondement de la Métaphysique* donnent une preuve de la réalité du devoir et de la validité du jugement moral. La *Critique de la Raison pratique,* qui s'esquisse dans la troisième section du *Fondement,* déduit synthétiquement le devoir de l'autonomie de la volonté, elle-même conclue de la praticité de la raison : la raison pure ne peut, en effet, être pratique que si elle prend comme principe, elle-même, c'est-à-dire la fin universelle (157). La raison, qui subsiste par elle-même, est le principe de démonstration et d'évidence. De même, au point de vue théorique, la vérité du « Je pense » n'est pas fonction des vérités mathématiques ou dynamiques, mais vaut par elle-même, et a précisément par là le pouvoir de fonder la certitude des sciences. Aussi Kant déclare-t-il dans les *Prolégomènes* que le système ne suppose pas d'autres fondement que la raison pure elle-même; il ne s'appuie pas sur des faits, comme la validité des mathématiques, mais sur la conscience de leur origine *a priori* comme un fait de la raison (158). « Ce qui pourrait, par conséquent, arriver de plus fâcheux... c'est que quelqu'un fit la découverte suprême qu'il n'y a nulle part et qu'il ne peut y avoir aucune connaissance *a priori.* Mais il n'y a aucun danger de ce côté. Ce serait tout à fait comme si quelqu'un voulait prouver par la raison qu'il n'y a pas de raison » (159).

---

(157) On pourra objecter, il est vrai, que l'autonomie est d'autre part analytiquement déduite du devoir comme *fait* de la raison. L'existence d'une raison pratique serait donc analytiquement prouvée à partir d'un fait. Mais un fait de la raison n'est pas une donnée extrinsèque, c'est une révélation immédiate. La raison s'atteste elle-même dans le fait de la raison. Quant à douter de ce fait, cela conviendrait à douter de la raison en général, et l'on ne pourra jamais prouver cela par la raison. Ce que l'on pourra toutefois contester, c'est la coïncidence entre le fait saisi en nous (le devoir) et la causalité de la raison: nous concevons très bien une causalité de la raison qui serait autonomie, — nous saisissons en nous le sentiment du devoir, nous concevons aussi qu'il peut y avoir accord et identité entre les deux, mais comment pouvons-nous affirmer cette coïncidence en fait, puisque il nous manque l'intuition par laquelle nous saisirions, à supposer qu'elle soit réelle, la genèse du sentiment du devoir à partir de la causalité de la raison ? Maïmon ne manquera pas de soulever l'objection (*quid facti*). Kant répondrait : Nous l'affirmons en vertu de la conscience elle-même et du devoir, comme une croyance. Réponse insuffisante, au gré du sceptique, car si le *caractère rationnel* du devoir n'est lui-même fondé que sur une croyance, cette croyance est, en fait, nécessairement indépendante de la raison, et l'on retomberait à l'arbitraire jacobien, à une croyance non pas rationnelle, mais arbitraire, en une rationalité du devoir.

(158) *Prolegomena,* § 4, IV, p. 22.

(159) *Kritik der prakt. Vernunft,* V, p. 12.

Digitized by Google

Mais il s'en faut que Kant ait réalisé dans son intégrité cette méthode génétique. On doit reconnaître que la découverte des conditions d'où résulte la validité des sciences pures ne s'effectue pas seulement de façon autonome par l'analyse de la conscience, mais à l'aide de deux postulats qui, pour être distincts du fait de la validité de ces sciences, n'en ont pas moins avec lui un lien de parenté indiscutable. Le premier postulat concerne la priorité des éléments : l'universalité et la nécessité, au sens strict, ne dérivent jamais de la perception, c'est-à-dire de l'expérience au sens lockien du terme, mais de la raison pure. La découverte de ces deux caractères est donc comme le réactif chimique qui permet de distinguer l'*a priori* de l'empirie. Mais l'emploi de ce réactif suppose dans les sciences l'existence de connaissances *a priori* (160).

Affirmer que c'est là tout simplement postuler la simple raison pure et que la prémisse est le « fait de la raison », non le fait de la validité de la science, est une prétention excessive, car Kant fait plus qu'affirmer que toute raison implique connaissance *a priori*, il ajoute que les connaissances soi-disant nécessaires et universelles des sciences constituent précisément ces connaissances dans lesquelles la raison se manifeste. Or, ce prétendu fait est contestable. La prétention de se fonder uniquement sur la raison ne vaudrait que si ces connaissances *a priori* étaient déduites de la raison seule comme les modes nécessaires de sa manifestation. Une telle genèse non seulement n'a pas lieu, mais semble à première vue exclue par les disjonctions radicales impliquées par la doctrine des jugements synthétiques *a priori*.

Le second postulat concerne plus spécialement la validité ou l'objectivité d'éléments reconnus par ailleurs comme *a priori* (tout en servant aussi quelquefois à démontrer cette apriorité) : c'est la possibilité de l'expérience. L'affirmation de l'expérience, au sens kantien du terme, est précisément pour Kant l'expression de sa croyance en la réalité de la science. — Enfin, la découverte des principes comme le « je pense » et l'autonomie, est conditionnée en fait dans la recherche par l'investigation analytique, si bien que les principes ne jouent pas dans la philosophie le même rôle que dans la réalité; ils ne sont pas à la fois *Ideal Grund* et *Real Grund*. Il y a là une contradiction entre la parole et l'acte (*Sagen und Tun*), comme le dira Fichte plus tard, entre la déclaration de ces principes comme inconditionnés et l'acte toujours conditionné de cette affirmation dans la philosophie.

---

(160) Cf. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, I, p. 341, 342. — Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I, p. 412. — Delbos, *La Philosophie pratique de Kant* (1905). P. 98, 316, 417.

Digitized by Google

C'est par la critique du procès et des prémisses que vont s'édifier les systèmes génétiques de Reinhold et de Maïmon. Reinhold se contentera de discuter surtout les prémisses particulières en admettant lui-même la prémisse essentielle, à savoir que non seulement il est impossible de nier la raison, mais qu'on doit lui reconnaître dans les vérités nécessaires des sciences mathématiques et de la nature, un emploi objectivement valable. C'est sur cette dernière prémisse que portera au contraire tout l'effort de Maïmon. Par là, son génétisme s'avérera beaucoup plus profond que celui de Reinhold, puisqu'il exigera à l'égard de la *Critique* elle-même, l'emploi de cette méthode critique que Kant avait appliquée à la censure de Hume.

§ II. — *L'Elementar-Philosophie de Reinhold.*

La première préoccupation de Reinhold dans son « *Essai sur une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* » c'est de rechercher la source du conflit qui oppose le Kantisme aux anciennes philosophies. Pourquoi la *Critique*, en apportant un principe universellement valable, n'a-t-elle pas, d'un coup, mis fin à toutes les controverses philosophiques? C'est que, malgré son évidence, elle ne pouvait, pas plus que de son temps le système de Newton, être comprise. En effet, l'absence de principes universellement valables, dans toutes les philosophies, vient d'un contresens commun qui les met en désaccord sur les prémisses : le point de départ doit-il être les idées innées, ou au contraire l'expérience. De ce désaccord fondamental, qui repose sur une vision partielle de la vérité, découle leur conflit réciproque et partiel, dans lequel elles se trouvent tout à tour alliées ou ennemies suivant la question, (par exemple, s'il s'agit de la connaissance de Dieu, le sceptique est d'accord avec le supra-naturaliste contre le panthéiste et le théiste ; s'il s'agit du mode de son existence, il est d'accord avec le panthéiste contre le supra-naturaliste et le théiste, etc.). Or, il était évident que la philosophie qui découvrirait le contresens les condamnant toutes à une vue incomplète de la vérité, subirait de leur part le traitement qui fut infligé à la *Critique*. Puisque le conflit des parties concernait avant tout la connaissance des objets sensibles, il fallait essayer de déterminer de façon plus exacte le concept de connaissabilité. Au lieu de déterminer la nature et la sphère de la faculté de connaître par les objets connus, contestables : idées innées et expérience, — la *Critique* partit d'une prémisse incontestable : la simple faculté de connaître. Limitée au point de vue théorique, aux données de l'expérience, élevée au point de vue pratique au-dessus d'elle, cette faculté est indépendante tant

Digitized by Google

de l'expérience que des idées innées. Grâce à elle, peut se faire immédiatement le départ de ce qui revient simplement à l'entendement et de ce qui revient aux choses hors de l'esprit. Ainsi était découvert le contresens de toutes les philosophies spéculatives, lequel consistait, en vertu d'un concept mal déterminé de la faculté de connaître, à attribuer à celle-ci des propriétés qui ont leur source dans les choses (Leibnitiens) ou à attribuer aux impressions, des propriétés qui appartiennent à l'esprit (Lockiens).

Mais en voulant faire le départ du vrai et du faux dans tous les concepts jusqu'ici reçus, la *Critique* était amenée à confirmer beaucoup de paradoxes et à infirmer un grand nombre de doctrines considérées comme définitives. Elle devait, par conséquent choquer à la fois la philosophie populaire et la métaphysique. Au lieu de descendre de principes tout démontrés au particulier, la *Critique* donne le vertige à la philosophie populaire en remontant des principes des philosophies antérieures jusqu'au principe qui détermine la limite de tout ce qui est objectivement concevable. Elle lui apparaît de plus comme impie en mettant en péril les formules indémontrables, sur lesquelles étaient appuyées la morale et la religion, en trouvant un élément de vérité dans le scepticisme, le matérialisme, le supra-naturalisme, tous systèmes depuis longtemps réfutés par la « saine raison ».

De leur côté, les métaphysiciens sont incapables, à cause de leurs préjugés, de saisir les formules de la philosophie nouvelle : « espace et temps ne sont que des formes », signifie pour eux qu'ils ne sont que des représentations; « les choses hors de nous ne nous sont connues que comme phénomènes », devient : « les choses en soi sont des phénomènes »; « les vérités fondamentales de la morale et de la religion sont indémontrables », équivaut dans leur pensée à : « elles n'ont aucun principe universellement valable ». La parcelle de vérité que le Kantisme reconnaît dans chaque système est pour eux ce qu'il y a de faux dans chacun d'eux; c'est pourquoi la philosophie critique est scepticisme pour le dogmatique, naturalisme pour le supra-naturaliste, etc. Ainsi le vieux contresens commun éliminé par la *Critique* conservait son influence sur les esprits parce que des mots employés par la *Critique* devaient fatalement, malgré tout le soin apporté dans leur choix, être compris des lecteurs selon un sens conforme à leur façon habituelle de penser, c'est-à-dire à contresens. Et pour éviter ce contresens, pour comprendre les mots, il aurait fallu déjà comprendre la *Critique* que ces mots étaient chargés d'expliquer (161).

(161) Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Widtmann et Mauke, Prag et Iéna, 1789). — Vorrede : Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, p. 17-51.

Digitized by Google

Mais en dehors de ce contresens, on doit convenir que les significations nouvelles données à toute une série de termes et de notions constituent des prémisses indispensables au système, prémisses que celui-ci pourtant ne saurait prouver, puisqu'il est lui-même prouvé grâce à elles. Dans ce cas, un Leibnitien ou un Lockien n'est-il pas libre de les récuser, et avec elles tout le système qu'elles soutiennent? (162)

Ainsi, la *Critique* admet l'existence de jugements synthétiques *à priori*. Mais Kant ne justifie pas plus la distinction des jugements synthétiques *a priori* et des jugements synthétiques *a posteriori*, que celle des jugements analytiques et synthétiques. Sans doute il recourt à l'universalité et à la nécessité : la liaison du prédicat et du sujet dans le jugement synthétique ne repose pas sur le donné, mais sur des formes *a priori* en nous, formes qui rendent possible l'expérience. L'existence de ces formes prouve et explique, selon lui, que l'expérience soit la représentation de perceptions liées de façon nécessaire. Mais ce raisonnement ne convaincra que ceux qui, avec la nécessité de certains jugements mathématiques ou d'expérience, ont préalablement admis l'existence d'une expérience ainsi définie. Or pour beaucoup de philosophes, l'expérience, domaine exclusif de la sensibilité, n'est que l'ensemble des perceptions contingentes et ne fournit que les représentations du changement et du relatif; la nécessité et l'universalité attribuées aux objets de l'expérience ne peuvent être découvertes que par un raisonnement où intervient seulement la force pensante qui représente les choses comme elles sont en soi. Un Leibnitien, comme Eberhard, habitué depuis longtemps à ce concept d'expérience, sans faire de contresens et de la meilleure foi du monde, restera insensible à la preuve kantienne (163).

Kant, il est vrai, se sert d'un autre argument, il montre que les mathématiques, en dehors de toute expérience, contiennent réellement des jugements synthétiques; mais outre que cette preuve est totalement étrangère au système général de la démonstration critique, elle suppose la nécessité absolue des jugements mathématiques, nécessité que contestent beaucoup de mathématiciens (164). Elle implique aussi la distinction de l'intuition et du concept (165); cette distinction, elle-même simplement supposée au moment où est établie la différence entre le jugement analytique et le jugement

(162) Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*, I (1790), p. 281; II (1794), p. 419-421. — *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (Mauke, Iéna, 1791), p. 129-131.

(163) *Beiträge z. B.*, I, p. 283-287.

(164) Et même de philosophes, en particulier Mendelssohn et Maïmon.

(165) *Beiträge z. B.* I, p. 279, 288-289.

Digitized by Google

synthétique, et où est affirmée la nature synthétique des mathématiques n'est que développée par l'*Esthétique transcendantale* et la *Logique*.

A moins d'un cercle vicieux, la nature synthétique d'un jugement nécessaire ne doit donc pas être déduite de la forme de la sensibilité et de la forme de l'entendement, puisque l'affirmation de ces formes dépend de l'affirmation préalable de cette nécessité. Il faudrait donc démontrer d'abord la différence de l'intuition et du concept. Mais pour beaucoup de philosophes, cette différence est une simple différence logique de degré, et il n'y a que des jugements analytiques. Qui a pensé 3 et 5 a aussi pensé 8 par là; pour en prendre conscience, le recours à une intuition (nouveau terme) est inutile, il suffit d'éclaircir les représentations confuses de 3 et de 5. De plus, la logique considère les jugements seulement sous la forme qu'ils revêtent comme objets de la conscience; elle ne peut donc connaître que des jugements analytiques, car la conscience d'un jugement est celle d'une liaison déterminée d'un prédicat positif ou négatif avec un sujet, et on ne peut penser le prédicat comme un caractère qui ne constituerait pas, avec tous les autres, le concept du sujet. Sans doute, il faut une synthèse avant toute analyse, et cette liaison avant d'être posée d'une façon déterminée dans ma conscience, a dû être produite par un acte de ma spontanéité. Si l'on appelle jugement cet acte de liaison antérieur à la conscience, alors ce jugement est dit synthétique et fondement du jugement analytique. Mais il ne pourra jamais, *en tant que jugement*, devenir objet de la conscience, puisqu'en celle-ci les jugements ne peuvent survenir que comme des liaisons préalablement déterminées entre le sujet et le prédicat. Par là, on s'explique que, si exact que puisse être le concept de jugement synthétique d'où part la *Critique*, l'exposition de ce concept dût être vouée à un contresens général de la part des adversaires du Kantisme, lesquels ne font pas les mêmes suppositions que lui (166).

L'*Esthétique transcendantale* établit la théorie de l'espace et du temps comme formes des intuitions pures sensibles, en s'appuyant sur l'apriorité de ces intuitions, laquelle se fonde sur leur nécessité et leur universalité. Ici encore, les preuves de la *Critique*, quoique justes, sont vouées à rester lettre morte. La nécessité de l'espace, suivant la *Critique*, vient de ce que la perception empirique de quelque chose hors de nous et l'un hors de l'autre suppose la possibilité déterminée de la représentation de l'espace. Mais tant que les concepts de représentation et de forme de la simple représentation en général sont indéterminés et qu'on n'aura pas montré, grâce au con-

(166) *Beiträge z. B.*, I, p. 289-295.

Digitized by Google

cept déterminé de cette forme, que l'espace doit être la forme de la représentation du sens externe, pour une représentation des objets hors de nous et les uns hors des autres, l'adversaire de la philosophie critique continuera d'affirmer que si la représentation de l'espace est nécessaire pour la représentation de l'extériorité des objets, la possibilité de la représentation de l'espace dans l'esprit est déterminée par ces objets hors de nous. Il l'admettra d'autant plus que la représentation de l'espace ne peut parvenir à la conscience sans représentations empiriques préalables de l'espace plein et vide. Quant à la preuve de la nécessité de l'espace au moyen de la nécessité des propositions géométriques, elle est sans valeur pour ceux qui considèrent cette nécessité comme hypothétique, parce qu'elle ne résulte pas du principe de contradiction (167).

La déduction transcendantale des catégories, malgré sa valeur, est également contestable. Son *nervus probandi* est soit le principe de la possibilité de l'expérience, — principe discutable — soit l'unité synthétique de l'aperception. Ce dernier principe domine toutes les représentations diverses de l'intuition pour autant qu'elles doivent pouvoir se lier dans une conscience. Remarquons d'abord que Kant ne détermine nulle part le concept de conscience, n'indique rien qui permette de le distinguer de ceux de simple représentation, de conscience empirique ou transcendantale, de conscience de soi, de conscience des objets comme tels. Mais surtout il restreint arbitrairement le champ d'application du principe, en le limitant au divers de l'intuition, alors qu'il vaut pour le divers de toutes les espèces de représentations : sensation, concept, Idée. S'il vaut pour les intuitions auxquelles Kant l'applique, ce n'est pas parce qu'elles sont des intuitions, mais parce qu'elles sont des représentations en général. La démonstration de l'apriorité et de la nécessité des catégories, en partant de cette unité synthétique comme de leur fondement, garde toute sa force, mais doit s'étendre, en conséquence, à toutes les formes de liaison en général (Idées, formes logiques du genre et de l'espèce, etc.).

En revanche, cette déduction ne saurait prouver l'objectivité. Parce que cette synthèse est nécessaire, on l'oppose à l'arbitraire que revêt une liaison simplement subjective et l'on y voit la marque de l'objectivité. Mais rien ne nous autorise à appliquer une telle liaison à des objets qui ne sont ni des représentations ni le représentant, c'est-à-dire à *des objets comme tels*. Cela saute aux yeux quand il s'agit de la synthèse purement logique de simples représentations, synthèse qui est, elle aussi, nécessaire et *a priori*. Kant l'a senti,

(167) *Ibid.*, p. 295-302.

Digitized by Google

puisque dans sa formule de l'unité synthétique, il parle, non comme il le devrait, de représentations en général, mais d'intuitions externes d'objets, distincts du sujet, des simples représentations et des formes *a priori* du sujet. Le concept de ces objets est supposé avec le concept de ces intuitions, leur caractère phénoménal est acquis grâce à l'*Esthétique transcendantale*, pour tous ceux qui admettent le concept kantien de l'expérience et des mathématiques. Pour tous ceux-là, la liaison des objets, qui ne sont que des phénomènes, ne peut avoir lieu que par la liaison des intuitions, laquelle est nécessaire parce que déterminée *a priori* dans l'unité synthétique. Mais qui ne voit alors que la déduction des catégories est par elle-même impuissante à fonder l'objectivité des phénomènes? Tous les partisans de la chose en soi accorderont en effet la nécessité et l'apriorité de la liaison par les catégories, pour autant que cette liaison est déterminée dans les simples représentations, mais ils distingueront un fondement objectif et un fondement subjectif de la liaison des intuitions extérieures, l'un dans la chose en soi, l'autre dans la substance pensante, par l'intermédiaire des choses en soi. Pour eux les lois de la liaison des représentations sont déterminées *a priori* dans le représentant, mais elles sont déterminées de telle façon parce que ce sont ces lois et non d'autres qui sont fondées dans les choses en soi (168). Enfin, bien que la *Critique* prétende à bon droit avoir, par sa déduction, exploré tout le champ de l'entendement, elle ne le démontre pas, et ne prouve nulle part qu'il n'y a que quatre moments, et en chacun trois formes possibles, ni plus, ni moins (169).

Dans la troisième partie de la *Critique*, les Idées ne sont pas recherchées pour elles-mêmes, comme cela aurait lieu dans une théorie de la raison, mais uniquement par rapport à la critique de l'apparence transcendantale et pour en découvrir la source. La forme du raisonnement est admise à juste titre comme fait logique, et prise comme principe de la dialectique. La raison cherche pour une connaissance conditionnée (jugement) une condition à l'infini jusqu'à l'Inconditionné, la supposition de la totalité dans la série des prémisses étant la condition de possibilité *a priori* de tout jugement pour elle. Mais une théorie de la raison ne saurait se contenter de montrer que la raison *a besoin* pour ses raisonnements de l'Idée d'Inconditionné, elle doit montrer *comment* la raison *parvient* à cette Idée (170).

La *Critique* se contente, faisant appel à son principe de la possibilité de l'expérience, de montrer que l'Idée d'Inconditionné ne re-

(168) *Ibid.*, p. 303-310.
(169) *Ibid.*, p. 316.
(170) *Ibid.*, p. 317-319.

Digitized by Google

présente aucun caractère d'un objet d'expérience, qu'elle ne peut donner lieu à aucune déduction analogue à celle de l'*Analytique*, qu'elle n'a qu'un usage régulateur et non constitutif. Mais pour accepter ces conclusions, il faut accepter le concept kantien de l'expérience et penser que le principe constitutif des objets représentés est dans l'entendement, non dans la chose en soi (171).

Les Kantiens eux-mêmes ne sont pas à l'abri des contresens. Puisque l'Idée, représentation de l'Inconditionné par la raison, n'est pas un caractère objectif du phénomène, ne peut-elle pas être adéquate à la nature objective de la chose en soi? La connaissance de la chose en soi refusée à la sensibilité et à l'entendement serait accordée à la raison qui, par le noumène, la penserait de façon positive, en opposition avec le phénomène. Le noumène s'identifierait avec la chose en soi. Par là, se concilieraient Kant et les antikantiens. Avant de procéder à la critique des métaphysiques traditionnelles, Kant a seulement prouvé que la chose en soi était inaccessible à la sensibilité et à l'entendement. La raison serait faculté supérieure de connaître, en ce qu'elle connaît les choses telles qu'elles sont. Ce qu'il y a de transcendant dans les Idées n'est tel que par rapport aux phénomènes, non par rapport aux choses. L'amphibolie des concepts de la réflexion (sensibilisation de la chose en soi, intellectualisation des phénomènes) peut fort bien s'admettre, sans que l'Idée conserve à l'égard de la chose en soi le caractère négatif qu'elle a à l'égard des phénomènes. La chose en soi ne doit pas être, en effet, pour nous un simple néant, puisque la *Critique* affirme qu'elle est le fondement des phénomènes (172).

C'est qu'en effet, en dehors de la psychologie, de la cosmologie, de la théologie rationnelles, Kant, se contentant de montrer que les Idées étaient de simples formes de la Raison, c'est-à-dire *a priori* dans le représentant, ne démontrait pas qu'elles n'étaient pas en même temps des caractères de la chose en soi représentée par la raison. Pour un tel résultat, il a fallu une induction complète de toutes les espèces de noumènes, et pour chacune d'elles la preuve que la chose en soi leur échappait. Cette induction seule a permis de formuler ce théorème : les formes des Idées ne peuvent être rapportées aux choses en soi comme telles. Mais ce théorème aurait dû être démontré directement, de façon à prouver l'induction, loin d'être prouvé par elle. Ce n'est pas parce que les Idées psychologiques, cosmologiques, théologiques de la raison ne représentent pas de choses en soi comme telles, que la chose en soi en général ne peut être

(171) *Ibid.*, p. 322-323.
(172) *Ibid.*, p. 323-328.

Digitized by Google

représentée, c'est parce que la chose en soi ne peut être représentée par la raison dans ses Idées, que ni l'âme, ni le monde, ni la Divinité, en tant qu'elles sont représentées par la raison, ne peuvent être représentées ou connues comme choses en soi (173).

Telles sont les prémisses que la *Critique* suppose. Et ces prémisses supposent à leur tour un grand nombre de notions auxquelles est attaché d'emblée un sens spécial. Ainsi la prémisse de l'expérience implique une certaine conception de la représentation, de la perception sensible, de l'objet, de la liaison nécessaire, de l'intuition, du concept, du jugement, du raisonnement, de l'Idée, etc. Toutes ces notions instituées sans preuves sont les *fondements* de la *Critique*, et celle-ci, sous peine de cercle vicieux, ne saurait à son tour les fonder (174). La *Critique* livrée à elle-même, est donc nécessairement vouée au contresens.

Pour fonder ces prémisses, et mettre en évidence le sens que leur a donné Kant, il faut la dépasser. Seuls un exposé et un système indépendants du Kantisme peuvent en fonder le fondement. Ce système, Kant le suppose tacitement dès qu'il pose les prémisses qui l'enveloppent, mais de son propre aveu il ne le fournissait pas lui-même, il n'apportait qu'une propédeutique (175). Il était naturel qu'il en fût ainsi. La découverte des conséquences doit nécessairement précéder celle du fondement, et les prémisses scientifiques d'une connaissance ne peuvent être recherchées qu'après que cette connaissance existe (176); c'est là une conséquence inéluctable du procès analytique imposé à l'esprit humain (177). Le caractère d'une science doit être trouvé avant que le principe qui lui donne sa forme parvienne à la conscience.

La philosophie qui donnera à la *Critique* la forme de science, sera donc celle qui découvrira son principe fondamental. Ce système, c'est la *Philosophie des Eléments* (*Elementarphilosophie*), théorie des fondements, ou *philosophia prima* (178).

A quelles conditions doit obéir cette science? Son premier principe doit posséder une valeur universelle, être évident par lui-même, ne s'expliquer que par lui-même, par conséquent être unique (179). C'est une proposition qui en détermine plusieurs autres, cette déter-

(173) *Ibid.*, p. 329-332.
(174) *Ibid.*, p. 268, 282, 333-335.
(175) *Ibid.*, p. 335-336. *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 129-131.
(176) *Beiträge z. B.*, I, p. 265, 276.
(177) *Versuch einer Theorie des V. V.*, p. 67.
(178) *Beiträge z. B.*, I, p. 77, 265-279. — *Ueber das Fundament*, p. 62, 115-116.
(179) *Beiträge z. B.*, I, *Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 341-357.

Digitized by Google

mination ne portant pas sur leur nature, c'est-à-dire sur leur prédicat et leur sujet, mais sur leur forme, c'est-à-dire sur la liaison de ces éléments. Il ne s'agit donc pas d'extraire le particulier de l'universel, mais d'établir seulement dans quelle mesure le particulier est contenu dans celui-ci. Le principe ne fournit donc à la science immédiatement que sa forme, mais il en purifie la matière; il la débarrasse des éléments qui lui sont étrangers et l'amène d'autre part à se compléter par ceux qui lui font défaut. Ce principe étant unique, doit valoir pour la totalité de la science. Il fonde immédiatement la *Philosophie des Eléments*, et médiatement les autres parties de la philosophie. De plus, puisqu'il constitue toute science, il ne peut être démontré, il doit être certain par lui-même. Le fondement de sa nécessité doit se trouver au delà de toute philosophie; il doit exprimer un fait (*Faktum*) accessible à tous les hommes par leur simple réflexion. Ce fait, indépendant de toute expérience même interne, accompagne en nous toutes les pensées dont nous avons conscience. Il n'est et ne saurait être autre que la conscience, identique à la représentation (180).

Le fait et le concept de représentation sont en effet supposés par la *Critique*, au fondement du concept de connaissance. La connaissance n'est-elle point l'espèce, dont la représentation est le genre? Celle-ci contient donc ce qui fonde les prémisses de la *Critique*, car seul le genre peut unir les différentes espèces et rendre compte de ce qu'il y a de commun entre elles. Il se tire des espèces par simple réflexion et abstraction. Réellement antérieur à elles, il ne peut être découvert lors de l'analyse scientifique qu'après les représentations qui fournissent un contenu aux espèces : intuition, concept, Idée. Ce n'est pas qu'on puisse avoir un concept déterminé des espèces comme telles avant un concept déterminé du genre, mais la raison ne peut tirer le genre que de ce qui est commun aux espèces. C'est parce que Kant a très bien aperçu les caractères essentiels des trois grandes espèces de faculté représentative (sensibilité, entendement, raison) que l'on peut s'élever au genre de la faculté représentative. Mais comme il a laissé indéterminé le concept général de représentation, il a laissé indéterminé dans chaque espèce ce qui en fait des représentations, c'est-à-dire des espèces d'un *genre*, sans pour cela les penser de façon inexacte, — de même qu'on peut penser très exactement un cercle sans penser expressément au concept de figure.

Préoccupé d'une critique, et non d'une théorie des facultés, il s'est contenté de les différencier pour déterminer exactement ce qui

(180) *Beiträge z. B.*, I, p. 93-144; 353 sq. — *Versuch einer neuen Theorie des V. V.*, I, p. 190 sq.

Digitized by Google

revient à chacune d'elles, et prouver leur incapacité de connaître la chose en soi. Il a distingué à cet égard la connaissance en général, la connaissance *a priori*, la connaissance *a posteriori;* mais il ne s'est pas demandé ce qu'elles avaient de commun, ni ce qui distinguait la connaissance en général de la représentation. Tout au plus a-t-il suggéré que sensibilité et entendement, faculté théorique et faculté pratique, avaient une même source, mais il n'est pas allé jusqu'au principe. Il a simplement fourni les matériaux pour une théorie des facultés de connaître (181).

En déterminant la différence entre le concept de connaissance et le concept de représentation qu'il suppose, on aboutit au concept de représentation en général qui procure au Kantisme une certitude nouvelle. Car toutes les objections adressées à la *Critique* enveloppent un concept différent de la représentation, et il est impossible d'être d'accord sur la connaissance quand on ne l'est pas sur la représentation. Par la théorie de la faculté représentative doit donc se trouver résolu le problème posé par le Kantisme à la spéculation moderne : trouver une voie plus facile pour éliminer le vieux contresens (relatif à la faculté de connaître) découvert par la voie plus difficile de la *Critique*, de façon que soit détruit par là l'obstacle qu'il constituait pour l'intellection de la *Critique* elle-même. Ainsi le Kantisme reçoit par une autre voie une confirmation analogue à celle qu'apportent les preuves du calcul (182).

La conscience nous fournit immédiatement le fait qui nous permet de formuler le principe fondamental ou *proposition de la conscience :* dans la conscience, la représentation est distinguée par le sujet, du sujet et de l'objet, et rapporté aux deux. On détermine par là de façon originaire les concepts de représentation, d'objet et de sujet. La représentation est ce qui, dans la conscience, est distingué par le sujet, de l'objet et du sujet et rapporté aux deux. Ce concept est originaire; il ne provient pas d'une abstraction opérée sur les différentes espèces de représentation, mais d'une réflexion sur la conscience, réflexion par laquelle la représentation est pensée telle qu'elle se produit dans la conscience avant toute spéculation, c'est-à-dire avant toute détermination du genre. L'objet est ce qui dans la conscience est distingué par le sujet, du sujet et de la représentation, et ce à quoi est rapportée la représentation distinguée du sujet. Par là est posé le concept de chose ou de représentable en général, c'est-à-dire de ce qui se distingue de la représentation. Tou-

(181) *Beiträge z. B.*, I, p. 262-263, 268-269, 275-276.
(182) *Ibid.*, p. 263. — *Versuch einer neuen Theorie der V. V.*, p. 51-52, 67-68. *Briefe über die Kantische Philosophie*, I, p. 10 (note).

Digitized by Google

tefois, représentation et représentant peuvent aussi devenir des « choses » lorsqu'ils deviennent objets de représentation; la distinction et le rapport a lieu dans ce cas entre la représentation représentée et la représentation représentante, — entre le représentant représenté et le représentant représentant; dans ce dernier cas, le sujet se comporte d'un côté comme ce qui distingue et de l'autre comme ce qui est distingué (183).

Le terme *objet* a deux sens, suivant que la représentation lui est rapportée ou en est distinguée : dans le premier cas, il est le *représenté*, dans le second il est la *chose en soi*. — Le sujet est ce qui dans la conscience se distingue lui-même de la représentation et de l'objet. Le terme sujet a également deux sens opposés : quand la représentation lui est rapportée, il est le « représentant »; quand elle est distinguée, il est le « sujet en soi » (184).

La « simple représentation » est ce qui, dans la conscience, *peut* se rapporter à l'objet et au sujet et être distingué des deux. Lorsque ce rapport s'effectue réellement, le représentant et le représenté surgissent dans la conscience. La représentation est donc, par nature, antérieure à l'acte par lequel elle est rapportée au sujet et à l'objet, car rien ne peut être rapporté, si ce qui doit être rapporté n'existe pas préalablement.

De plus, bien qu'elle ne puisse être pensée sans le sujet et l'objet, elle s'en distingue et les précède, puisqu'elle les rend possibles dans la conscience et les élève au rang d'éléments constitutifs de celle-ci. Cette distinction permet de poser de façon précise les caractères externes et les caractères internes de la représentation. L'objet et le sujet sont les caractères externes, puisqu'ils sont différents de la représentation et doivent être exclus d'elle. Les caractères internes sont ceux qui sont contenus dans la simple représentation, et grâce auxquels elle peut se rapporter au sujet et à l'objet distingués d'elle; ils sont pensés comme différents de ceux-ci et indépendants d'eux (185).

Ils sont constitués par les deux éléments qui rendent possibles le double rapport et la double distinction impliqués par la simple représentation. Ce sont la Forme, par laquelle la représentation se rapporte au sujet, et la Matière, par laquelle elle est rapportée à l'objet. Le sujet étant représentant, en tant qu'il élève à la représentation une matière donnée, et cette promotion ayant lieu par l'addition de la forme à la matière, la forme appartient au représentant.

---

(183) « *Das Ich ist bestimmt und bestimmend* », Fichte, *Grundlage*, S. W. I, p. 130.

(184) *Beiträge z. B.*, I, p. 134, 170 sq.

(185) *Versuch. Th. V. V.*, p. 199, 202 sq., 220. — *Beiträge z. B.*, I, p. 175 sq.

Digitized by Google

Par là se déterminent les différents sens du terme objet (*Objekt*). L'objet est réel (*Gegenstand*) en tant qu'une matière lui correspond dans une représentation; il est le représenté quand la représentation (matière unie à une forme) lui est rapportée par l'intermédiaire de sa matière; il est chose en soi quand la seule matière lui est rapportée, et comme une matière sans forme est non-représentation, aucun objet (*Gegenstand*) n'est représentable comme chose en soi. Le même objet est donc à la fois chose en soi et représentable : chose en soi en tant qu'il n'est pas représentable, représentable en tant qu'il n'est pas chose en soi. Kant avait démontré que la chose en soi n'était pas connaissable par la sensibilité, il n'avait pas réussi comme la *Philosophie des Eléments*, à prouver que d'une façon générale elle n'est pas connaissable (186).

Le concept de la faculté représentative (au sens étroit) se déduit de celui de représentation. La faculté représentative est ce par quoi la simple représentation est possible : elle ne comprend donc que les conditions internes de celle-ci. On ne doit pas l'identifier avec toute la force de l'âme, car tout ce qui se passe dans l'esprit (agir, pâtir, etc...) n'est pas représentation, c'est-à-dire n'est pas rapporté au sujet, à l'objet, et distingué des deux. Elle ne doit pas non plus se déduire de la force représentante, mais seulement de son effet; la substance ou les substances qui la constituent ne sauraient donc être contenues dans la simple représentation; celle-ci ne nous révèle que le simple mode ou forme de cette force, elle est seule apte à nous la faire connaître, car ce mode ne saurait se manifester que par l'action de cette force, non avant elle. Ceux donc qui ont déduit la faculté représentative du sujet en soi (Leibnitz) ou de l'objet en soi (Locke), étaient voués à l'erreur (187).

Etant donné que la représentation n'est ni tout entière produite (*hervorgebracht*), comme le croit Leibnitz, ni tout entière donnée comme le croit Locke, mais qu'elle est engendrée (*erzeugt*) par l'union de deux éléments: la matière que nulle force finie n'est en mesure de produire (produire de la matière, c'est créer) et qui est par conséquent donnée, et une forme qui est l'élément produit sur la matière (188), la *faculté représentative doit elle-même comprendre deux parties constitutives :* une faculté de recevoir la matière : la réceptivité ; une faculté de produire la forme: la spontanéité. La réceptivité n'est pas la faculté des sensations, car les sensations sont des représentations et impliquent une forme. La spontanéité n'est pas la faculté de produire des représentations, concepts ou Idées,

(186) *Beiträge z. B.*, I, p. 184; — *Versuch...*, p. 243, 248 sq.
(187) *Beiträge z. B.*, I, p. 178. — *Versuch...*, p. 220.
(188) *Ibid.*, p. 178-190. — *Versuch*, p. 230-244; 259-264.

Digitized by Google

car toute représentation implique une matière que la spontanéité ne saurait produire. Nous n'avons donc pas en nous une *force* représentante proprement dite, productrice de représentations *réelles*, mais une faculté représentante, qui rend seulement les représentations possibles, leur réalité dépendant d'un donné que la faculté ne produit pas. La conception leibnitienne reprise par Plattner dans ses *Aphorismes* (189), de la substance, force représentante dont l'essence implique une causalité incessante, si bien qu'elle ne serait jamais sans représentation, repose sur une conception fausse de la spontanéité, posée comme force productrice, non de simples formes mais de représentations (190). Enfin, la spontanéité et la réceptivité sont originairement liées, car la forme ne pouvant être produite que sur la matière donnée à la réceptivité, doit lors de cette production, *se modeler sur la nature de cette réceptivité*. La forme, certes, est créée, mais par une spontanéité liée au mode de la réceptivité (191).

La forme et la matière étant ce par quoi la représentation est tour à tour rapportée au sujet et à l'objet qui sont opposés, doivent être elles-mêmes opposées. La matière est en effet ce qui est à distinguer, c'est-à-dire diversité, la forme est ce qui distingue, et n'a donc pas à ce titre à être distinguée : elle est unité. La réceptivité est donc faculté de recevoir un divers, la forme de la réceptivité est la diversité de la matière déterminée dans la faculté représentative comme un mode de réceptivité. La spontanéité est la faculté de lier un divers, *elle ne doit donc pas être réservée à la seule activité intellectuelle* (*entendement et raison*), *mais il y a spontanéité partout où il y a liaison* (192).

La forme de réceptivité et celle de spontanéité déterminent *a priori* la forme des représentations en général, et par celle-ci le caractère de tous les objets en tant qu'ils sont représentables. Ce caractère a donc une valeur universelle et nécessaire pour tout le représentable; mais pour le seul représentable. Les formes sensibles, conceptuelles et rationnelles appartenant à la forme de la représentation en général, sont donc des caractères nécessaires et universels pour tous les objets que celle-ci représente. On voit immédiatement que l'Idée, ou représentation de la raison, pas plus que la perception ou représentation sensible, ne représente la chose en soi (193).

De même que la conscience en général fournit le principe de l'analyse de la représentation en général et de la faculté représen-

(189) Plattner, *Philosophische Aphorismen*, 1. Teil (1784), §§ 63, 65.
(190) *Versuch*, p. 330; — *Beiträge z. B.*, I, p. 190-194.
(191) *Beiträge z. B.*, I, p. 195-196.
(192) *Ibid.*, p. 96-204. — *Versuch*, p. 264-272.
(193) *Beiträge z. B.*, I, p. 216 sq.

Digitized by Google

tative en général, de même les différents modes de la conscience fourniront les principes de l'analyse des différentes espèces de représentations et de facultés représentatives.

Par la conscience, le sujet, grâce au double rapport de la représentation au sujet et à l'objet, *se* rend conscient d'une *chose*, c'est-à-dire s'élève en même temps à la conscience du sujet et de l'objet. Il n'y a pas de représentation sans conscience, ni de conscience sans représentation. L'idée de représentations inconscientes repose sur une conception inexacte de la représentation, conception qui permet l'assimilation de tout phénomène psychologique à une représentation. L'esprit est alors conçu comme ne cessant pas de produire des représentations, même s'il n'en a pas conscience, par une assimilation de la conscience en général à la conscience claire, si bien que là où il n'y a pas de conscience claire, on conçoit qu'il n'y a pas de conscience en général (194).

La représentation, le sujet et l'objet peuvent chacun devenir l'objet d'une conscience déterminée. — La conscience de la représentation comme telle est la conscience *claire*, qui suppose la conscience obscure où la représentation est simplement consciente. — La conscience du représentant comme tel est conscience *distincte*. On peut avoir une conscience claire sans une conscience distincte, mais non le contraire, car il faut déjà s'être représenté la représentation comme telle pour pouvoir soi-même se représenter comme le représentant, c'est-à-dire comme celui à qui revient la représentation. Il y a trois modes de conscience claire et trois modes de conscience distincte. Ils se produisent respectivement lorsque la conscience de chacun de ces objets comme tels est accompagnée de la conscience soit de la représentation comme telle, soit du représentant comme tel. — La conscience du représenté comme tel est la *connaissance*. Par la connaissance, l'objet représenté est distingué tant de la représentation représentée que du représentant représenté.

La connaissance suppose par définition la conscience claire et distincte. Elle implique, en effet, nécessairement la conscience de la représentation et la conscience de soi. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit nécessairement accompagnée de la claire conscience de la représentation ou de la conscience distincte de soi, car il faudrait, en l'espèce, que l'attention fût strictement dirigée sur la seule représentation ou sur le seul représentant. Pour négliger cette distinction, on a cru pouvoir affirmer la possibilité ou la réalité de la connaissance indépendamment de la conscience de la représentation ou de la conscience de soi (195).

---

(194) *Ibid.*, p. 218-220.
(195) *Beiträge z. B.*, I, p. 220-221. — *Versuch*, p. 321-337.

Digitized by Google

La différence entre la représentation d'un objet différent du moi et la connaissance permet de déduire l'intuition et le concept. Le rapport immédiat de la représentation au simple objet, c'est-à-dire à quelque chose qui n'est ni représentation ni représentant, mais chose en soi, engendre la conscience du représenté, par laquelle l'objet, non encore représenté, devient représenté. L'objet de la connaissance, simple représenté, n'est pas ici posé comme tel, mais comme objet (*Gegenstand*). Lorsque cette conscience du représenté devient à son tour objet de conscience, le simple représenté est représenté de nouveau comme tel dans la conscience, au moyen d'une seconde représentation qui a comme contenu non la matière donnée du simple objet, mais la représentation rapportée à celui-ci. Dans le premier cas, le simple objet est représenté, dans l'autre, il est connu; dans l'un, il est « *intuitionné* » au moyen de la matière, qui lui correspond, dans l'autre, il est *pensé* au moyen de la représentation immédiatement rapportée à la matière. Ainsi la connaissance implique nécessairement deux espèces différentes de représentations: l'intuition qui est immédiatement rapportée au simple objet, le concept qui lui est médiatement rapporté par le moyen de la première. L'intuition sans le concept est une *conscience obscure*, sans connaissance. Le concept sans intuition ne donne rien, car il est lui-même impossible sans la représentation, qui élève le simple objet, à la dignité de représenté. L'intuition et le concept sont donc nécessairement unis pour la connaissance (196).

La découverte de ces deux espèces de représentation va permettre la détermination de deux espèces de facultés représentatives, la sensibilité et l'entendement. Mais pour cette déduction, il faudra différencier ces deux espèces de représentations par leur rapport au fait de l'affection (197).

L'intuition étant une représentation immédiatement rapportée à la matière donnée, vient d'une affection où le sujet est passif. Sans doute cette passivité n'est-elle pas complète, puisqu'il y a en elle une forme produite par spontanéité. Mais la spontanéité, au lieu de se déterminer d'elle-même à l'action, y est déterminée par l'attitude pas-

(196) *Beiträge z. B. l.*, p. 224-237. – La représentation conçue originairement dans le principe de la conscience, comme se rapportant à l'objet en général ne peut tenir lieu d'intuition, car l'objet en général peut être tout aussi bien la représentation ou le représentant, et pourtant on ne dit pas que l'on *connaît* la simple représentation ou le simple Moi. Seul peut s'appeler connaissance la conscience de l'objet proprement dit, c'est-à-dire d'un quelque chose différent du sujet et de toute représentation. L'intuition est précisément l'espèce de représentation qui se rapporte immédiatement à l'objet proprement dit (*Ibid.*, p. 231-235). Ici apparaît l'insuffisance génétique de la déduction et l'appel à la condition externe (objet proprement dit).

(197) *Beiträge z. B. l.*, p. 238 sq.

Digitized by Google

sive de la réceptivité, qui la contraint à produire la forme représentative sur le donné. L'affection vient du dedans quand elle est produite par une action de la spontanéité du sujet sur sa réceptivité, ou du dehors dans tous les autres cas. Elle fournit soit la matière, soit la nature objective (*Objektive Beschaffenheit*) propre de celle-ci. Dans ce dernier cas, l'intuition est sensible (198).

L'intuition sensible comprend les intuitions externes dont la faculté est le sens externe. Produite par une affection du dehors, elle se rapporte à un objet posé comme distinct tant du représentant que de la représentation. Elle comprend aussi des intuitions internes, c'est-à-dire produites par une affection du dedans, lorsque cette affection produit la nature objective propre de la matière; l'objet de l'intuition interne est en effet représenté dans ce cas, comme une représentation particulière. La faculté de ces intuitions est le sens interne. Toutes ces intuitions, déterminées dans leur nature par l'affection, sont empiriques. Mais l'intuition externe se rapporte immédiatement au simple objet : sa matière est objective ; l'intuition interne rapporte immédiatement la représensation au sujet comme sensation: sa matière est subjective. Tandis que l'intuition externe est à son tour elle-même représentée dans son rapport immédiat avec l'objet par le concept, la sensation ne peut être à son tour représentée dans son rapport immédiat au sujet que par une intuition interne. Ainsi, de la sensation est seule possible une intuition, et de l'intuition est seul possible un concept, non une intuition (199).

La forme d'unité qui rend possible la synthèse du divers immédiatement donné par la matière *a posteriori* est la forme de l'intuition sensible. Les intuitions empiriques externes sont conditionnées par cette forme, qui, sous les spécifications de l'extériorité réciproque et de la succession, opère la première synthèse du divers, grâce à laquelle celui-ci devient représentation. Les formes de la réceptivité sont donc, sous l'aspect de l'espace et du temps, l'unité de l'extériorité réciproque et celle de la succession. De plus, comme toute extériorité ne peut être représentée en nous que dans la succession, le temps est la forme universelle de la réceptivité (200).

Quand, au contraire, ce n'est pas l'affection, mais la faculté représentative qui détermine la nature objective propre de la matière que l'affection fournit à l'intuition (interne), l'intuition est alors *intellectuelle* et se rapporte à un objet qui n'est ni une simple représentation, ni le représentant, mais forme de représentation

(198) *Beitrâge z. B. I.*, p. 239 sq.
(199) *Beitrâge z. B.*, I, p. 209-215; 249.
(200) *Versuch*, p. 378-379.

Digitized by Google

déterminée *a priori* et par conséquent propre au sujet. De tels objets sont les formes de réceptivité et de spontanéité données dans le sujet avant les actions par lesquelles celui-ci engendre les représentations. Elles sont donc un donné *a priori*, qui constitue une matière lorsqu'il devient objet de représentation ; le donné est alors, comme tout objet, distingué tant du sujet que de la représentation qui lui est rapportée (201). Néanmoins, comme ces formes sont données *a priori*, non comme matière d'une représentation réelle, mais dans leur simple possibilité, une affection est toujours nécessaire pour qu'elles soient reçues dans la spontanéité; elles deviennent dans cette mesure *a posteriori*, bien qu'ici ce soit la spontanéité qui affecte la réceptivité, pour lui fournir une matière de représentation (202). Pour toute matière, *a priori* et *a posteriori*, une affection est toujours nécessaire, mais dans un cas l'affection se contente de transformer en matière le donné antérieur à elle, dans l'autre au contraire, elle produit le donné lui-même, dans sa nature objective.

Kant avait dit que la sensibilité est la faculté de parvenir à la représentation grâce à la façon dont on est affecté, mais il ne pouvait répondre à la question suivante: dans quelle mesure parvient-on à des représentations par une affection? car il n'avait pas déterminé le concept de matière. Or, c'est seulement quand la nature objective propre de la matière est produite par l'affection, que le représentant parvient à des représentations, grâce à la façon dont il est affecté; dans le cas contraire, cette nature, résidant avant toute affection dans la simple faculté, est indépendante de l'affection et par conséquent non sensible, même si elle a besoin pour devenir matière d'une représentation, d'être reçue par une affection (203).

L'intuition est la première représentation qui par une première synthèse du divers de la matière donnée *a posteriori* et de la forme représentative engendre un divers du représenté. Le concept est

---

(201) On ne doit pas conclure de là, comme Heydenreich (V. plus bas, p. 105), que la conscience en général ne requiert nullement pour sa possibilité le concept de matière *a posteriori*, et que ce dernier s'introduit arbitrairement dans la déduction. Si celui-ci ne se tire pas nécessairement du seul principe de la conscience, il est néanmoins impliqué dans la conscience d'un objet différent de la Forme représentative (*Beiträge z. B. I.*, page 201). — Reste à savoir si précisément l'acte de poser la conscience d'un objet différent des formes, c'est-à-dire de la conscience, acte irréductible à celui de la conscience, ne revient pas à reconnaître l'insuffisance des premiers principes, et à postuler arbitrairement la matière *a posteriori*. Il manque une déduction du Non Moi comme tel.

(202) *Beiträge z. B.*, I, p. 209-210; 245 sq.

(203) *Beiträge z. B. I.*, p. 244-245.

Digitized by Google

la seconde représentation, représentation de la représentation, ou représentation à la seconde puissance, qui opère une nouvelle synthèse entre la forme représentative et le produit de la première synthèse, c'est-à-dire le divers du représenté, pour réduire ce divers à son tour à l'unité. Ici apparaît *l'entendement*, dont l'œuvre est de penser : la liaison imposée au divers du représenté est celle-là même qui fut imposée au divers une première fois dans l'intuition, afin de rendre possible la conscience de celui-ci dans l'unité d'une représentation. La connaissance ne s'achève que lorsque cette unité du *divers représenté* est elle-même non plus simplement posée dans la représentation, mais rapportée à l'objet comme sa propriété, ainsi que l'était naguère par l'intuition, le divers. Cette unité objective qui transforme l'objet dans la conscience en objet *représenté*, ne vaut donc que pour le représenté, non pour la chose en soi (204).

Alors que la spontanéité agissait dans l'intuition sous la contrainte de la passivité, elle se manifeste dans l'entendement sans contrainte, bien qu'elle soit liée à la forme de la sensibilité. Car son point d'application n'est plus le divers immédiatement donné par l'affection, mais l'intuition où celui-ci a été une première fois liée par elle. Ainsi par l'action de la spontanéité au deuxième degré le sujet est actif (205).

Cet acte, par lequel l'intuition devenue à son tour matière d'une représentation, reçoit l'unité objective (c'est-à-dire la forme du « je pense ») est le jugement, dont la nature est essentiellement synthétique. Il faut que la synthèse du concept ait été préalablement effectuée pour que la liaison de l'intuition comme sujet avec le concept comme prédicat soit explicitement posée dans un jugement analytique. Le divers lié dans l'unité objective n'étant plus seulement l'extériorité réciproque et le successif, mais un divers en lui-même différent de différentes manières, l'unité objective doit se spécifier en différentes formes qui sont les catégories. La synthèse du divers représenté supposant union et distinction, la distinction supposant la différenciation comme unité particulière de tout objet représenté, le divers représenté doit être conçu comme unité, pluralité ou totalité. Cette trinité est fondamentale. Rapportée tour à tour au prédicat, au sujet (matière logique du jugement), au rapport des deux (forme logique), à la conscience qui les embrasse dans leur distinction et dans leur union, elle se compose avec ces quatre aspects pour donner les douze formes des catégories (206).

---

(204) *Beiträge z. B. I.*, p. 238-240.
(205) *Beiträge z. B. I.*, p. 320.
(206) *Versuch Th. V. V.*, p. 435-439.

Digitized by Google

La raison marque un troisième degré de la spontanéité. La théorie de la sensibilité montrait que la forme de la représentation sensible consiste dans l'unité d'un divers adapté à la forme de la réceptivité sensible, et par conséquent conditionné; la théorie de l'entendement, que la forme du concept consiste dans l'unité du représenté par sensibilité, par conséquent d'un divers conditionné par la sensibilité. La théorie de la raison montre que la forme de l'Idée comme telle consiste dans l'unité d'un divers absolument indépendant d'une condition sensible, donc dépendant d'un divers inconditionné. Le divers auquel la raison a affaire est déterminé, quant à sa forme, dans la simple forme de l'entendement, il n'est donc pas hors de la spontanéité et ne peut être donné que par l'action de celle-ci à sa troisième puissance. Et celle-ci, lors de cette action n'est ni contrainte (par l'affection) comme dans le premier degré, ni liée (à la forme de la sensibilité) comme dans le second, mais libre.

Le divers de la raison étant déterminé dans les formes des concepts est un divers du « lié » comme tel, et la modification d'une simple unité, tandis que le divers de l'entendement, déterminé dans les formes de la sensibilité (comme en extériorité réciproque ou en succession) est la modification d'un simple divers : les deux divers se contredisent et par conséquent le temps et l'espace contredisent au divers de la raison (207).

La sensibilité opérait par l'intuition la synthèse du donné *a posteriori* ; l'entendement opérait par le jugement la synthèse du divers représenté (synthèse de l'intuition et du concept); la raison opère par le raisonnement la synthèse de deux concepts. Le raisonnement est un jugement médiat; comme tout jugement, il est déterminé selon les quatre moments inscrits dans la nature de l'entendement, et chacun des concepts qu'il lie implique un acte déterminé de la même façon. La liaison de ces concepts dans le raisonnement ne peut donc se produire que par un acte qui relie les actions mêmes d'où procèdent ces concepts. Tout concept, en effet, résulte d'une synthèse de l'unité et de la pluralité dans une totalité ; or le raisonnement implique une majeure universelle, une mineure particulière et une conclusion singulière; la forme du jugement médiat est donc constituée par la liaison inconditionnée des deux premières formes du jugement immédiat [liaison de l'unité (singulier) et de la pluralité (particulier) dans la totalité (universel)] selon les quatre moments principaux déjà déterminés: totalité, limitation, concurrence et nécessité. La représentation de l'unité inconditionnée déterminée *a priori* dans la forme du raisonnement est l'Idée. Les ca-

(207) *Beiträge z. B. I.*, p. 319-320.

Digitized by Google

tégories, spécifications de l'unité objective de l'entendement, constituent la matière des Idées, spécifications de l'Unité absolue de la raison. L'unité logique comme totalité dans la quantité, limitation dans la qualité, communauté dans la relation, nécessité dans la modalité, devient comme unité inconditionnée : Totalité, Infini, Etre contenant tout, Nécessité absolue. L'unité représentée ainsi est celle des objets non en tant qu'ils sont connaissables, — l'unité inconditionnée contredisant la forme de l'intuition — mais en tant qu'ils sont pensés par la simple raison. Toutefois les objets connaissables étant en même temps pensés par l'entendement, la raison produit en eux, pour autant qu'ils sont simplement pensables, une unité inconditionnée qui dépasse l'expérience, tout en étant appropriée à celle-ci dans la mesure où elle contient des concepts.

Par là s'explique la transformation des objets de la raison en lois régulatrices de l'expérience : *in mundo non datur hiatus, saltus, casus purus, fatum,* qui sont des aspects divers d'une seule et même loi de l'unité rationnelle des phénomènes (continuité de l'extension, de l'intension, de la liaison causale, de la nécessité conditionnée), unité dont la formule est donnée par la loi du genre liée à celle de l'espèce et de la continuité des formes logiques (208). Comme la forme universelle du raisonnement embrasse trois formes particulières déterminées dans la nature de la raison : formes catégorique, hypothétique, disjonctive, l'unité inconditionnée se spécifie en trois Idées qui représentées de façon pure, constituent les Idées de Sujet absolu, de Cause absolue, de Communauté absolue. Lorsque la Causalité absolue est attribuée à la raison, le sujet représentant est pensé comme cause libre, — comparativement libre quand la raison s'occupe de la pensée et détermine *a posteriori* la faculté de désirer (il lui faut dans ce cas la collaboration d'une cause étrangère, d'un donné) — absolument libre quand elle détermine *a priori* cette faculté de désirer (209).

Une théorie complète de la Faculté représentative implique une théorie complète de la raison, c'est-à-dire une théorie de la raison pratique autant que théorique. Toutefois si la raison dans sa praticité produit et détermine l'objet même de la représentation, n'implique-t-elle pas quelque chose qui dépasse la simple forme représentative, et par conséquent la théorie de la Faculté représentative? Mais si l'on réfléchit que la représentation implique, outre la forme représentative, une matière comme condition de sa réalité, on s'aperçoit que l'étude de la force représentante implique

(208) *V. Th. V. V.*, p. 514-522, note de la p. 522.
(209) *Ibid.*, p. 522-559.

Digitized by Google

l'étude de cette condition matérielle, pour autant qu'elle intéresse une activité de l'être rationnel. La faculté représentative fonde la simple possibilié de la représentation; mais la représentation est non seulement possible, elle est réelle. Ce qui produit effectivement des représentations n'est pas seulement faculté, mais force représentative.

Il s'agit ici de découvrir le fondement de la réalité de la représentation, pour *autant que ce fondement peut exister dans le sujet* représentant. Or il est évident que la forme *a priori* de la faculté représentative qui détermine et limite *a priori* l'être fini, décrit à l'avance une sphère dans laquelle doit se développer conformément à cette faculté la force représentative. Les diverses spécifications de la tendance peuvent donc être déduites *a priori*, puisqu'elles sont déterminées par la forme de représentation. Rapportées à leur objet, les formes de la faculté représentatives étaient formes de connaissance; rapportées au sujet, elles sont formes de désir (210).

Désirer, c'est être déterminé par la tendance à produire une représentation; le fondement de ce désir est la faculté de désirer. La tendance fondamentale est donc tendance vers la représentation en général, qui se spécifie en tendance vers la matière et tendance vers la forme de la représentation. La première est la tendance sensible, intéressée, égoïste, hédoniste, l'autre est la tendance intellectuelle, désintéressée, morale (211). La tendance sensible accompagnée de raison donne la tendance au bonheur. La raison n'est là que comparativement libre, puisque, si elle apporte l'idée de totalité inconditionnée qui est issue de la spontanéité absolue, elle l'apporte à la tendance sensible qui lui est étrangère. La tendance au bonheur n'est elle-même ni libre, ni désintéressée, puisque sa source n'est qu'un besoin modifié par la raison et l'entendement et que l'Idée du bonheur est en partie empirique (212). La raison ne peut agir ici qu'*a posteriori :* l'inconditionné n'est pas voulu immédiatement pour lui-même, mais uniquement pour les objets de la sensation et de la jouissance, jouissance que la tendance sensible rationnelle tend à rapprocher toujours plus de l'Idée d'Absolu. — La tendance rationnelle et la tendance sensible rationnelle se contredisent réciproquement, bien qu'elles puissent être pensées en coordination. La tendance vers la moralité est complètement anéantie quand elle est subordonnée à la tendance vers le bonheur, tandis que la tendance vers le bonheur n'est que limitée par sa subor-

(210) *Beiträge z. B. I.*, p. 277.
(211) *V. Th. V. V.*, p. 560-562.
(212) *Ibid.*, p. 565 sq.

Digitized by Google

dination à la tendance morale. La raison pratique est la volonté pure ou la faculté de réaliser par une autodétermination *a priori* l'objet de la tendance purement rationnelle (213).

De même que la sensibilité et la raison constituent, unies, toute la nature de l'esprit humain (pour autant qu'il est représentable), de même les deux tendances constituent la totalité de la tendance de l'esprit humain, et le bonheur uni à la moralité, l'objet complet de cette tendance, ou Souverain Bien. Se demander si l'union possible de ces éléments, objectif et subjectif, ne requiert pas la croyance en Dieu, est une recherche qui dépasse la sphère d'une théorie de la faculté de connaître, laquelle se contente d'instituer les simples Idées de Monde intelligible et de Créateur telles qu'elles sont fondées dans la forme de la faculté représentative. L'Idée du monde physique est issue de l'Idée de communauté absolue, rapportée aux sujets des phénomènes du sens externe, l'Idée du monde moral vient de la même idée rapportée aux sujets des phénomènes du sens interne, l'Idée du monde intelligible ou de l'Univers, du rapport de cette Idée à l'Idée de ces deux mondes. La communauté est déterminée dans le monde physique par la causalité réciproque, dans le monde moral par l'uniformité des actions des êtres rationnels, par conséquent dans les deux cas par les actions des substances. Dans le monde intelligible, la communauté entre les deux mondes qui constituent sa matière, ne peut être déterminée d'aucune de ces deux façons, mais seulement en ce que les déterminations du monde physique ont leur cause finale dans le monde moral, ce qui ne peut se penser sans l'Idée, distincte de celle du monde intelligible, d'une intelligence cause agissante et déterminante des lois physiques et morales (214).

Avec la théorie de la raison, s'achève la théorie de la Faculté de représentation. Mais la seconde serait incomplète si elle ne fournissait pas une théorie de sa propre possibilité et une connaissance claire et distincte de l'organe par lequel elle se réalise. De même que l'acte de la représentation se réalise à travers les trois degrés de spontanéité, par une représentation de la représentation ou autoconscience progressive, qui, avec la raison, aboutit à un acte de spontanéité absolument libre, — de même, l'acte par lequel nous nous représentons la forme de la représentation en général ne peut être qu'un acte de conscience de soi par lequel la conscience de soi

(213) *Ibid.*, p. 568-573. — Reinhold change d'avis dans les *Briefe über die Kantische Philosophie*, puisqu'il attribue la raison pratique à la tendance désintéressée (non libre), l'autodétermination étant le fait du libre arbitre (*Willkür*).

(214) *Ibid.*, p. 574-578.

Digitized by Google

se reconnaît comme telle. Or, l'acte de la conscience de soi est essentiellement l'acte de la raison et fournirait au besoin le premier principe d'une théorie de la raison, principe d'où pourrait se déduire la forme du raisonnement comme on déduit dans la théorie de l'entendement la forme des jugements du principe de la connaissance objective. La conscience de soi n'est possible que par la représentation *a priori* des formes de la représentation; cette représentation *a priori* n'est possible que par une spontanéité absolument libre, c'est-à-dire par la raison. Ainsi la connaissance *a priori* propre à la raison est celle de la faculté représentative (215).

Mais nous savons aussi que l'acte par lequel la spontanéité prend conscience des formes est l'intuition intellectuelle, intuition intellectuelle du pur sensible, quand son objet est constitué par les formes *a priori* de la réceptivité, — intuition intellectuelle, purement intellectuelle quand elle porte sur les formes de la raison (216). Nous savons en outre que les formes *a priori*, même celles de la sensibilité expriment la spontanéité du sujet à des degrés différents (217). En rapprochant ces divers indications, on trouve que l'acte suprême du sujet représentant est la conscience de soi, comme connaissance immédiate de sa spontanéité par l'intuition intellectuelle. L'intuition intellectuelle est donc essentiellement l'acte de la conscience de soi et la conscience d'une activité, définition que Reinhold prépare sans toutefois la fournir lui-même.

La connaissance qui se fonde sur une intuition intellectuelle est seule pure et intellectuelle, ses objets ne peuvent être que les formes de la faculté représentative. Dieu et le sujet de la faculté représentative n'étant pas des formes de la faculté représentative et n'étant pas connaissables *a priori*, ne sont donc pas objets d'intuition intellectuelle. Ce qui n'empêche pas, si nous envisageons, non pas l'existence même de ces objets, mais la simple vérité de notre croyance en eux, de considérer le fondement de cette croyance, tel qu'on le découvre par le développement de la raison, comme un fondement de connaissance (218). Ainsi, l'intuition intellectuelle est réservée à la seule activité immanente à notre conscience et immédiatement connaissable. Elle n'a donc rien de commun avec cette intuition intellectuelle dogmatique, repoussée par Kant, qui portait sur des objets en soi, hors de notre faculté représentative. Quant à la croyance, elle apparaît tout entière fondée dans l'intuition intellectuelle préalable.

---

(215) *Beiträge z. B.*, I, p. 321.
(216) *Beiträge z. B.*, I, p. 251, 399, 400.
(217) *Beiträge z. B.*, I, p. 196--204, 320. — *Versuch einer neuen Theorie der V. V.*, p. 264-272.

Digitized by Google

Le système de la *Philosophie des Eléments* a tenu tout ce qu'il promettait et l'on peut dire que la *Critique* est transformée en une science, si l'on entend par science une parfaite unité systématique explicative. Toutes les notions utilisées par Kant : représentation, conscience, sujet, objet, chose en soi, matière, forme, connaissance, sensation, intuition, concept, Idée, sont rigoureusement déterminées à partir d'un premier principe qui vaut universellement et qui ne peut être mal compris. Par ce principe, en même temps, toutes les prémisses simplement postulées reçoivent leur preuve.

Dans l'*Esthétique transcendantale*, le caractère de forme attribué au temps et à l'espace n'est pas déduit de leur *a priorité* elle-même déduite de leur universalité et nécessité supposées, mais le contraire se produit. Le caractère de forme est prouvé lui-même par la possibilité de la conscience. Pas de conscience sans une liaison spontanée du divers par la forme représentative. Pas de conscience de l'objet représenté comme distinct de toute représentation et de tout sujet représentés, si la matière du sens externe n'est pas donnée sous la forme d'un divers en extériorité réciproque, et la matière du sens interne sous la forme d'un divers en succession, bref sans le simple espace et le simple temps, distincts de l'espace et du temps vides ou pleins. Cet espace et ce temps ne sont pas des représentations, expression kantienne qui autorisait tous les contresens, mais des formes de représentation. L'espace et le temps ne deviennent représentation que lorsqu'ils surgissent dans l'expérience comme temps ou espace pleins. Par là est éliminé définitivement le contresens dogmatique : l'espace et le temps tout en conditionnant la représentation des objets sensibles, ne sont pas eux-mêmes rendus possible pour nous par ces objets, car aucune représentation empirique de l'espace et du temps ne saurait par elle-même fournir la notion d'une forme, qui est, par nature, différente de toute représentation et antérieure à elle (219).

Dans la *Logique transcendantale* la distinction capitale du jugement analytique et du jugement synthétique, et l'affirmation du jugement synthétique *a priori* sont également tirées du premier principe, et non simplement postulées. En montrant que l'unité synthétique de l'aperception est la caractéristique de la forme de la représentation en général, la théorie de la faculté représentative établit la réalité de cette unité sur son vrai fondement, qui est celui de la possibilité de la conscience, et elle lui rend sa véritable extension en montrant qu'elle doit se retrouver à des degrés variables dans toute espèce de représentations, depuis l'intuition jusqu'à

(219) *Beiträge z. B.*, I, p. 296-302.

Digitized by Google

l'Idée. Elle fonde sa valeur objective à l'égard des choses extérieures conçues comme simples phénomènes, en montrant que le fait de la connaissance (d'où part la déduction des catégories) étant la conscience de l'objet, du représenté comme tel, implique l'intuition externe issue d'une affection venue du dehors (ce qui justifie l'application de l'unité objective à un objet autre que la représentation ou le représentant) et une synthèse de cette intuition dont l'objet, étant le simple représenté, n'est pas la chose en soi. Le dogmatique n'est plus libre ici comme dans la *Critique*, de rejeter cette conclusion, puisqu'elle ne présuppose plus le concept « d'expérience » au sens kantien, et que la distinction requise de l'intuition et du concept a été déduite de la possibilité de la conscience de l'objet comme tel, l'intuition sensible ne pouvant avoir comme objet ni une simple représentation, ni une simple forme (220). Enfin, la théorie de la faculté représentative, toujourrs par la même méthode synthétique, réussit à prouver que la déduction des catégories a épuisé toutes les formes possibles (221).

Dans la *Dialectique transcendantale*, au lieu de montrer comme Kant que les Idées sont des formes de la raison, sans prouver qu'elles ne sont pas en même temps des caractères des choses en soi, la théorie de la Faculté représentative établit *a priori*, grâce à la détermination du concept de représentation, que les choses en soi ne sont pas comme telles représentables; elle conclut de là que les Idées ne représentent pas les choses en soi. La forme de l'Idée est comme toute représentation, unité d'un divers. Mais les Idées représentent encore moins que la sensibilité, les choses en soi, parce que, dans les intuitions externes, la matière se rapporte aux choses en soi, tandis que la matière des Idées ne se rapporte qu'à de simples concepts de l'entendement, produits de la spontanéité. Par là est éliminé, de façon décisive, le contresens des Kantiens qui veulent réconcilier dans une même conception de la connaissance rationnelle, Kantisme et Leibnitianisme (222).

* * *

L'influence de Reinhold sur Fichte est capitale. Non seulement la *Philosophie des éléments* est pour la W.-L. un schéma préparatoire, mais elle contient déjà en germe les notions sur lesquelles la W.-L. s'appuiera pour dégager son point de vue propre en face de la *Théorie de la Faculté représentative.*

(220) *Beiträge z. B.*, I, p. 303-312.
(221) *Ibid.*, p. 316-317.
(222) *Ibid.*, p. 333.

Digitized by Google

La déduction synthétique à partir d'un premier principe, l'unité immuable de toute la philosophie, le système des tendances qui constitue la théorie de la raison pratique, le rapport de la tendance à la représentation conçu comme celui du réel au possible, esquisse de ce qui sera l'opposition entre l'activité idéale et l'activité réelle, sont autant d'éléments que reprendra la W.-L. Sans doute la déduction à partir du premier principe est *moins génétique qu'explicative;* elle pose autant d'absolus qu'il y a d'espèces contenues dans le genre ; chaque faculté fondamentale inclut quelque chose d'irréductible auquel on peut appliquer le concept de *causa sui* (223). Le système apparaît par là plus proche de la classification des facultés que de la vraie genèse. Mais cette imperfection n'empêche pas la *Philosophie des Eléments* de fonder, par cette irréductibilité des facultés, le caractère originairement synthétique de la déduction, de s'opposer à une réduction analytique des éléments à un seul principe. La genèse Fichtéenne conservera ce trait en posant l'absoluité du Non Moi qui sera, pour la succession de toutes les synthèses ultérieures, source de l'élément irréductible qui spécifie chaque faculté. D'autre part, l'*Elementarphilosophie* fait de la vie de la conscience le ressort de la déduction; à la hiérarchie des facultés dans la conscience correspond la hiérarchie des points de vue dans la philosophie ; la différence des facultés repose sur une différence dans l'intensité de la conscience de soi; le passage de la sensibilité à la raison s'opère par une série d'autoréflexions dans la conscience naturelle et une seconde réflexion sur ces réflexions fait passer de la conscience naturelle à la conscience philosophique. Le dynamisme leibnitien uni à la féconde réflexivité spinoziste reparaît donc ici pour donner à l'investigation philosophique une physionomie toute différente de celle qu'elle possède chez Kant.

Or, ce qui caractérise essentiellement l'autopénétration (*Sich Durchdringen*) de la W.-L., ce sera précisément cette méthode suivant laquelle la conscience s'envisage perpétuellement elle-même, se regardant et puis regardant son propre regard, et tirant toutes ses découvertes de cette incessante épreuve des conditions subjectives de la connaissance, par l'intuition progressive des conditions de ces conditions.

Et de l'intuition intellectuelle elle-même, qui en sera l'organe, Reinhold a découvert l'usage, trouvant en elle la faculté qui rend possible la plus haute conscience de soi, lui assignant déjà le rôle que la W.-L. lui attribuera dans sa construction dialectique, celui de ce troisième terme, nécessaire à toute synthèse d'objet, terme qui

(223) *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, p. 282 sq.

Digitized by Google

joue à l'égard des concepts des objets de la philosophie transcendantale, le rôle de l'intuition sensible pour les objets mathématiques ou d'expérience (224).

Fichte se contentera de donner à l'hiatus qui sépare chaque faculté une signification nouvelle, interprétant ces solutions de continuité comme autant de brisures qui marquent l'initiative de la liberté dans le progrès de la conscience. Par là, le dynamisme génétique se trouvera concilié avec la spécificité des facultés. Enfin, l'idée de l'absoluité du « pour soi », sur laquelle repose l'affirmation du Moi comme Absolu est confusément postulée par la *Philosophie des Eléments :* l'ordre des éléments dans la réalité est déterminé d'après l'ordre apparent pour la conscience ; la conscience n'est possible que pour elle-même, comme le sujet et l'objet n'existent pas pour la conscience tant que la représentation ne leur a pas été rapportée, la représentation est réellement antérieure à eux. Fichte conserve le principe, tout en rejetant l'application qui en est faite ici, car pas plus que le sujet et l'objet, la représentation n'existe pour la conscience, tant que l'acte de la distinction et du rapport n'a pas eu lieu, si bien que cet acte constitutif doit être considéré comme la seule réalité première.

Si tous ces caractères, en s'ajoutant, déterminent dans l'ensemble de la philosophie transcendantale des transformations que Fichte va accueillir, on doit convenir que la *Critique* semblait d'avance les exclure. Ils se réfèrent le plus souvent aux conceptions leibnitiennes, et leur transmission à la W.-L. par l'intermédiaire de la *Philosophie des Eléments,* fait apercevoir le point de jonction entre le Kantisme et le dynamisme leibnitien. La déduction de toutes les formes, y compris celle de la réceptivité, à partir d'un principe unique, a pour effet de réduire à l'unité la forme de l'entendement et celle de la sensibilité, de telle sorte que la spontanéité pénètre jusque dans la sensation. La différence radicale de nature établie par Kant entre ces deux facultés, tend à se réduire, suivant la formule leibnitienne, à une différence de degré ou d'intensité dans l'activité de la conscience. Reinhold déclare sans doute que l'erreur de Leibnitz est d'avoir réduit l'espace à l'étendue, et l'étendue aux monades, que l'espace peut subsister sans ce qui est étendu, mais non ce qui est étendu sans l'espace (225). Il doit néanmoins, pour être conséquent avec lui-même, affirmer que la sensibilité se différencie de l'entendement « par un moindre degré de spontanéité » (226). L'unité de l'aperception est au fondement de l'unité originaire de

(224) *Ueber das Fundament...*, p. 96-99.
(225) *Versuch Th. V. V.*, p. 296.
(226) *Ibid.*, IIIe livre. — *Beiträge z. B.*, I, p. 319.

Digitized by Google

l'intuition espace-temps. Au lieu de dire comme Kant que l'intuition sans le concept est aveugle, il déclare qu'elle est « obscure » (227). Entre les différents modes de représentation, il n'y a qu'une différence de *clarté* et de *distinction* de la conscience.

Cette unification des forces avec ses conséquences, se retrouvera chez Fichte. Une seule activité, l'activité réfléchissante et intuitionnante, sera la source de toutes les formes, depuis l'intuition jusqu'aux Idées. La différence entre elles réside dans le degré de réflexion, d'« autoconscience », qu'elles marquent. Doit-on voir là un retour involontaire au dogmatisme? Nullement. Le caractère de liberté κατ'ἐξοχήν attribué à l'activité réfléchissante permettra non seulement d'affirmer, comme Reinhold, mais de justifier une solution de continuité à chaque étape de la réflexion. Par là, Fichte s'opposera à Leibnitz, et malgré son génétisme, opérera une fusion étroite entre l'activité théorique et l'activité pratique, mieux que Reinhold qui, loin d'assimiler l'activité théorique et l'activité praque, paraît à certains égards les séparer, beaucoup plus définitivement peut-être que ne le faisait Kant (228). Ce qui, en effet, préserve le Kantisme reinholdien du glissement complet vers le leibnitianisme, c'est à peu près uniquement le concept, éminemment criticable et voué à l'extermination, de la chose en soi.

C'est vers 1791 ou 1792 que la pensée de Fichte prend contact avec celle de Reinhold; c'est en 1793 qu'ils entrent en relations personnelles. Si Fichte désapprouve l'interprétation dogmatique des conceptions morales de la *Critique*, contenues dans les *Lettres sur la philosophie kantienne*, il s'enthousiasme pour cette entreprise de systématisation qui répondait si bien à ses besoins profonds. Dès novembre 1793, il exprime personnellement à Reinhold son admiration pour ce qu'il a « trouvé de pur amour du vrai et de chaleureux intérêt envers ce qui importe au plus haut point à l'humanité » (229). En mars 1794, il lui déclare : « J'ai lu à plusieurs reprises votre remarquable écrit, *Uber das Fundament des Philosophischen Wissens*, et je l'ai toujours tenu pour le chef-d'œuvre de vos chefs-d'œuvre. Je suis d'accord avec vous sur tout ce que vous dites du procédé général de la réflexion philosophique, des exigences de la philosophie et en particulier de votre premier principe, à ce point que je pourrais vous prouver que j'avais déjà écrit à peu près la même chose avant d'avoir lu votre ouvrage » (230). Un an plus

(227) *Beiträge z. B.*, I, p. 237.
(228) *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, p. 268 sq.
(229) *F. L. u. B.*, II, p. 188.
(230) *F. L. u. B.*, II, p. 195.

Digitized by Google

tard, il félicite Reinhold d'avoir tenté de déduire toutes les formes de la pensée, tandis que Kant les a seulement devinées et justifiées par induction (231).

Cette influence de Reinhold se fait sentir dès 1793 dans la seconde édition de la *Critique de toute Révélation*, et surtout dans les deux ouvrages destinés à défendre, avec la liberté de penser, d'où est sortie la Révolution française, la philosophie, que cette liberté rend possible : ce sont la « *Revendication de la liberté de pensée* » et la « *Contribution pour rectifier le jugement public sur la Révolution française* » (232). — L'un et l'autre marquent un progrès décisif dans la préoccupation de l'unité. Dans la « *Revendication* », Fichte prend une conscience plus nette de cette notion de pénétration intime entre la faculté théorique et la faculté pratique, qu'il n'avait fait encore qu'indiquer dans la deuxième édition de la *Critique*. Pour montrer leur union, il se sert de la notion psychologique de la liberté empirique. La liberté qui distingue l'homme de la bête, en conférant à celui-ci le pouvoir de résister au mécanisme de l'association des idées et de déterminer par lui-même le cours de ses pensées, cette liberté qui se manifeste dans la *connaissance*, est en même temps celle par laquelle il *veut* : la liberté dans la pensée comme la liberté dans le vouloir est donc une partie intégrante de sa personnalité en tant qu'être autonome. L'une et l'autre lui permettent d'appartenir au monde des esprits, car ce n'est pas seulement l'accord des volontés, mais celui des pensées qui doit régner dans le royaume de Dieu. La libre soumission à la loi de vérité nous apprend à obéir librement à la loi morale, si bien que c'est l'amour de la vérité en tant que vérité qui nous prépare à la pureté des intentions (233).

Or, cet approfondissement de la nature de la liberté amène Fichte à déterminer comme Reinhold le « principe universel de toute philosophie » et à le poser dans un fait de la conscience. Ce principe se découvre dans cette représentation que le vouloir doit créer, et dans laquelle la matière est elle-même produite par une spontanéité absolue, c'est-à-dire est elle-même une forme. Toutes les formes se révèlent à la conscience dans leur application aux objets. Or, l'application des formes originaires de la conscience, intuition, concept, Idée, s'accompagne du sentiment de nécessité; c'est pourquoi elles sont dites données et non produites. Mais si la forme en question doit se révéler à la conscience comme pro-

(231) Lettre du 2 juillet 1795. *F. L. u. B.*, II, p. 215.
(232) *Zurückforderung der Denkfreiheit. — Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution.*
(233) S. W. VI, p. 13-15.

Digitized by Google

duite par la spontanéité absolue, l'objet auquel elle s'applique doit se manifester comme déterminable par absolue spontanéité. Cet objet ne peut être que la faculté de désirer. La forme dont il s'agit, objectivement considérée, est donc la forme de la faculté de désirer. Lorsque cette forme devient la matière d'une représentation, alors la matière de cette représentation est produite par spontanéité absolue. Cette forme, et par son intermédiaire la faculté de désirer se révèle dans un fait de conscience, et c'est dans ce fait que se découvre le premier principe. Pout être admise dans la conscience, la matière purement spirituelle de ce principe doit être déterminée par les formes qui nous ont été données pour les objets du monde sensible, et qui, exprimant des conditions non pour les choses en soi, mais pour la conscience de nous-mêmes, n'ont qu'une portée subjective (234).

Dans la *Contribution*, Fichte essaie de prouver que seule la loi de la liberté peut, en vertu de son caractère extra-empirique, être conçue comme principe de la philosophie et être la source d'une déduction systématique complète et irréfutable.

Le commandement moral, en effet, exprime, sous les espèces de la loi de la liberté, la pure forme du Moi immuable, élevé au-dessus de tous les changements, bref, l'Absolu inconditionné. Cette loi du devoir est un fait de la conscience, et se manifeste dans l'expérience interne par des effets dont elle seule est en mesure de rendre compte; toutefois elle ne peut être découverte dans l'expérience. Les principes tirés de l'expérience ne sauraient jamais être inconditionnés, ils dépendent toujours de principes plus élevés. Or nous ne pouvons saisir le sens d'une proposition que nous ne déduisons pas de son principe, et dont nous n'apercevons pas les conséquences. Celui qui, au contraire, déduit ses propositions de propositions fondamentales, est par avance sûr de toutes les conséquences qu'il tire et de la fausseté de toutes les objections qu'on lui adresse (235).

L'influence de Reinhold sur Fichte précise donc chez ce dernier la tendance vers une systématisation déductive de toute la philosophie à partir d'un premier principe. Elle inspire la première ébauche de la W.-L. dans les *Méditations personnelles sur la Philosophie élémentaire* (236). Mais l'originalité de Fichte vient de ce que dès le début, il lie la recherche du premier principe à l'approfondissement du problème pratique : c'est la liberté révélée par la

(234) S. W. VI, p. 23-24.
(235) S. W. VI, p. 50; 78-105.
(236) W. Kabitz, *Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen W. L. aus der Kantischen Philosophie*, p. 57-100.

Digitized by Google

loi morale qui doit fournir le principe. Chez Reinhold, au contraire, la recherche du premier principe sort des nécessités de la philosophie transcendantale; il s'agit d'une entreprise uniquement spéculative : c'est le fait de la représentation qui fournit le principe.

Dans la seconde série de *Lettres sur la Philosophie kantienne*, Reinhold s'était approché de la notion de la liberté comme premier principe absolu. Il avait trouvé en elle cette propriété, de ne pouvoir avoir d'autre fondement qu'en elle-même, qui caractérise la cause première absolue (237). Mais aussitôt après avoir marqué son caractère suprême, il la subordonnait de nouveau au genre supérieur de la faculté représentative, en expliquant l'inconcevabilité de son fondement par la spécificité qui lui appartient comme *faculté fondamentale*, à côté de la Raison pratique et de la faculté de désirer, au même titre que la sensibilité, l'entendement et la raison (238). Par là, il en faisait, il est vrai, un objet de connaissance et non de croyance, accessible par conséquent comme toutes les autres facultés fondamentales, par l'intuition intellectuelle, mais il la condamnait à une sujétion contradictoire (239).

Le passage de la partie théorique de *l'Essai d'une théorie de la Faculté représentative*, à la partie pratique révélait une insuffisance corrélative. La fonction pratique est examinée simplement comme une dépendance de la faculté représentative, ce qui contredit à la subordination hiérarchique dans laquelle Kant tient la raison théorique à l'égard de la raison pratique. D'autre part, la nécessité d'ajou-

---

(237) « Il est aussi absurde de chercher hors de la liberté du sujet un fondement objectif de l'action propre à la volonté, que de se demander où se trouve le fondement objectif qui détermine la faculté d'agir indépendamment des principes objectifs. L'action libre est donc sans fondement, ou son seul fondement, c'est la liberté elle-même. *La liberté est véritablement comme la cause première absolue* et ne contredit pas plus que le concept de cette cause au principe de raison suffisante, lequel s'accorde avec celui de *causa sui*. Or, la raison, grâce au fait du devoir est autorisée à penser la liberté comme cause absolue. » *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, p. 282-283.

(238) *Ibid.*, p. 283-284. — Cf. p. 383 : « Au vrai concept jusqu'ici méconnu de la liberté de la volonté, est réservée dans la philosophie pratique de l'avenir la même fonction qu'au vrai concept naguère méconnu, de la représentation dans la philosophie en général, et en particulier dans la philosophie théorique. » Ici, le concept de la liberté, encore subordonné au principe de la philosophie en général, est néanmoins placé avant tous les autres et presque sur le même pied que lui.

(239) Fichte fera cesser cette sujétion. Toutefois, entre le Moi absolu, et le Moi formel ou libre arbitre proprement dit (Non Moi) subsistera une différence analogue à celle qui sépare la faculté fondamentale du genre suprême (faculté représentative) et fonde la spécificité de toutes les formes les unes par rapport aux autres et par rapport au principe premier; cette spécificité en soi inintelligible, aura sa source unique dans ce Non Moi, principe de la différence et de la liberté.

Digitized by Google

ter à la simple faculté représentative un élément qui la complète, mais qu'elle ne peut elle-même fournir, marque l'insuffisance du simple point de vue de la représentation pour expliquer la représentation elle-même. La réalité de la *représentation*, avec la matière qu'elle implique, oblige à revenir au concept leibnitien de force représentante (240); mais comme en vertu de la prémisse kantienne sur l'origine de la matière, celle-ci doit être hors de nous, il semble que ce qui fait de la forme représentative une force, que ce qui constitue l'élément moteur de la représentation réelle et pose sa condition, doit être placé hors de nous. La force, ou plus exactement, ce qui fait que la force est une force (si l'on conçoit la force proprement dite comme union de la matière et de la forme) est dans la matière que le sujet se représente (formule voisine de celle de Leibnitz et annonciatrice de celle de Fichte); et la tendance est la forme que prend la force dans le sujet représentant (lequel ne possède pas la force), du fait des formes *a priori* de la représentation.

Or il est évident que c'est la finité du sujet qui est la cause de cette disjonction de la force en forme et matière, et de sa transformation dans le Moi en simple tendance. Mais alors que la parenté établie instinctivement entre la matière comme réalisation de la force, et la forme comme tendance vers cette réalisation se conçoit fort bien du point de vue génétique, qui aperçoit à la fois la disjonction et l'union, elle est arbitraire pour une philosophie qui laisse volontairement de côté la question de l'origine de la représentation, et qui pose comme point de départ une distinction absolue entre la forme et la matière. La tendance est intrinsèquement inconcevable, si on ne la conçoit pas à partir de la force, en fonction de l'effort, comme une force *enrayée*. La finité du sujet s'exprime dans l'incapacité de produire la matière (car produire la matière, c'est créer), aussi la tendance ne peut-elle jamais produire ce à quoi elle tend, et devient-elle simple besoin d'une affection. Mais alors, comment expliquer la simple possibilité d'une matière *capable de satisfaire à la tendance?* Et comment une théorie de la faculté représentative pourrait-elle se refuser à rendre compte de cette simple possibilité? (241).

Aussi l'insuffisance au point de vue pratique se conjugue-t-elle avec l'insuffisance au point de vue génétique, avec les difficultés

---

(240) *Beiträge z. B.*, I, p. 271; — *Versuch Th. V. V.*, p. 202 sq.; 268 sq.; 295-298; 329.

(241) Traits qui se trouvent fixés dans la partie pratique des *Grundlage*, la tendance, issue de la force enrayée ou effort, est comme activité idéale (l'activité idéale correspondant à la forme représentative), exigence de telles déterminations matérielles qu'elle ne peut produire elle-même, mais qui lui seront fournies, puisque la possibilité de cette détermination matérielle se trouve

Digitized by Google

venant de la chose en soi et de la limitation du sujet, comme si ces dernières avaient pour une grande part leur source dans la première : « Je ne conteste pas vos affirmations, a pu écrire Fichte, la plupart sont vraies... mais je me demande ce qu'est au juste votre philosophie. L'existence de la W.-L. dépend de la réponse donnée à cette question. D'après vous... elle est *Philosophie des Eléments*... d'après moi, elle est simplement *Philosophie de la faculté théorique*, elle ne peut donc constituer qu'une propédeutique, jamais le fondement de toute philosophie... Autrement, il vous faudrait déduire le sentiment et la faculté de désirer, comme une espèce de la faculté de connaître... Kant voulait, non pas subordonner les trois facultés de l'homme à un principe suprême, mais seulement les coordonner. Je suis d'accord avec vous contre Kant pour les subordonner à un principe, d'accord avec Kant contre vous pour estimer que ce principe ne saurait être celui de la faculté théorique. Le principe auquel je les subordonne est celui de la subjectivité... Ma conviction profonde est que vous avez poussé plus loin la *Critique de la Raison pure* (dont, à mon avis, vous avez tenu compte trop exclusivement, pour le plus grand dam de votre philosophie) et répandu parmi les hommes cette conviction qu'en ce qui touche l'ensemble de la philosophie, toute investigation devait partir d'un principe unique... Je n'ai eu rien d'autre à faire qu'à unir la découverte de Kant qui porte de toute évidence sur la subjectivité, avec la vôtre, et mon mérite à cela a été tout à fait infime » (242).

* * *

L'élaboration ultérieure de la doctrine reinholdienne se trouve préparée et facilitée par les critiques des Leibnitiens, Flatt, Heydenreich et Schwab. Ces critiques portent sur trois questions étroitement liées entre elles et au problème de la genèse : l'insuffisance du principe, la déduction de l'espace, l'affirmation de la chose en soi.

---

fondée dans l'activité réelle appartenant à la même substance Moi, mais productrice quoique toujours limitée, et dirigée par sa production dans le sens que l'activité réclame et approuve. On remarquera que la déduction des tendances dans les *Grundlage* traitera le problème pratique (causalité du Moi sur le Non Moi) comme Reinhold, en fonction du problème théorique (causalité du Non Moi sur le Moi), les *Grundlage* constituent en effet la philosophie théorique où il s'agit de puiser les ingrédients ou conditions de possibilité de la représentation; mais cette subordination qui marque le point de vue de la représentation doit être subordonné lui-même ultérieurement au point de vue de l'action.

(242) Lettre à Reinhold, du 28 avril 1795, *F. L. u. B.*, II, p. 209-210.

Digitized by Google

Reinhold avait cru transformer le principe universellement valable de Kant en principe universellement reçu. L'événement devait le décevoir. Critiqué de toutes parts et raillé, il estime que l'unanimité ne s'est pas faite parce qu'aveuglé par l'évidence de son premier principe, il l'a présenté comme un « aphorisme » sans assurer son rang par une discussion appropriée. Mais la *Fundamentallehre,* publiée dans les *Beiträge zur Berichtigung* et destinée à combler cette lacune ne réussit pas à atténuer le désaccord (243).

Heydenreich voit bien tout le gain que l'on pourrait tirer d'une systématisation des différents moments de la philosophie kantienne à partir d'un principe unique, mais le principe de la représentation ne saurait y suffire. La représentation et la faculté représentative ne sont que des concepts généraux, le *posterius,* non le *prius;* il est aussi absurde d'en déduire les différentes espèces de représentation que de vouloir déduire du simple concept du sentiment, la théorie des sentiments sensibles et moraux. En fait, la représentation ne fournit aucune prémisse pour la science de la faculté de connaître. Pour déduire d'elle le donné, la matière, l'existence de choses extérieures, l'activité et la passivité, il faut introduire subrepticement en elle tous ces éléments, bref, substituer au concept de « représentation au sens étroit », celui de « représentation au sens large » (244).

Flatt ne comprend pas que le premier principe puisse être au-dessus de celui de contradiction et que ce dernier puisse être considéré comme une conséquence immédiate de quelque autre proposition, puisque toute « conséquence » le suppose (245). De plus, on peut se sentir obligé par sa conscience de croire à la réalité d'une représentation, mais non d'admettre un objet distinct du contenu de la représentation ; on ne peut conclure d'une nécessité subjective à une nécessité objective (246)). Enfin, partout où l'on parle d'affection, de production de la forme par la faculté active, on suppose sans preuves la validité du principe de raison.

Par ses réponses, Reinhold tend à accuser le caractère simplement formel du principe. S'il ne déduit pas les éléments spécifiques qui distinguent les espèces, c'est qu'il veut rendre seulement concevables leur liaison et leurs propriétés universelles ; ainsi la théorie

---

(243) *Beiträge z. B.*, I, p. 382-391, p. 399-400.

(244) Urteil des Herrn Prof. Heydenreichs in Leipzig über die Theorie des V. V., Leipziger gelehrte Zeitung, n° 46; *Beiträge z. B.*, I, p. 415-429. — *Ueber das Fundament des phil. Wissens,* p. 170.

(245) *Beiträge z. B.*, I, p. 412. (Urteil des Herrn Prof. Flatt in Tübingen über die Theorie des V. V.; Tübinger Anzeiger, Stück 39).

(246) *Beiträge z. B.*, I, p. 409.

Digitized by Google

du Devoir en général doit précéder celle des devoirs. La *Fundamentallehre* tient même à établir un principe particulier pour la différence spécifique de chaque espèce, de façon à éviter le reproche de déterminer les espèces seulement par leur genre (247).

Rheinold reconnaît par là le caractère synthétique du procès. Toutefois, on doit convenir qu'il ne fournit en dehors du principe de la connaissance aucun principe antithétique comme source des spécificités de chaque faculté. Il faut donc pour poser celles-ci, les tirer soit des données immédiates de la conscience, soit de la philosophie kantienne. Le vide de la proposition de la conscience semble de la sorte être implicitement reconnu, tandis que reste indéterminé le fondement des réalités qui la dépassent, même en tenant compte de ce fait que le fondement universel de la théorie n'est pas la représentation, mais la conscience qui distingue et rapporte la représentation. La capacité du premier principe à fonder les prémisses de la science ne fait pourtant pas de doute pour Reinhold, car si la représentation n'est ni le sujet ni l'objet, elle en est inséparable. Elle serait en effet impensable sans une double relation à chacun d'eux, et elle serait un pur néant si l'action et la passion, la matière et la forme n'appartenaient pas à ses conditions internes. En conséquence, il croit pouvoir affirmer que tous les concepts, sauf peut-être celui d'une chose extérieuse existant hors de nous, se tirent de la « simple représentation » (248). Quant au principe de contradiction, on ne peut s'étonner qu'il soit lui-même fondé par le principe de la représentation, puisqu'il est la condition de la pensabilité, et que la pensée n'est qu'une espèce de représentation. Dans tout ce qui est pensable, les caractères représentés doivent se lier ; là où ils ne le peuvent, c'est-à-dire là où il y a contradiction, la pensée n'est pas possible (249). — Argumentation insuffisante, si l'on songe que pour la *Philosophie des Eléments* la liaison est un caractère nécessaire, non seulement pour toute pensée, mais pour toute représentation, depuis l'intuition sensible jusqu'à l'Idée. — Par la proposition de la conscience, ajoute Reinhold, nous n'affirmons ni la réalité de la représentation, ni celle de l'objet distingué par elle, mais seulement que la conscience — c'est un fait — distingue l'objet du sujet; il se peut très bien que cette distinction soit sans fondement : on ne suppose donc aucune nécessité objective. — Réponse *ad hominem*, que rend possible le réalisme de la chose en soi, car le principe de la conscience n'est pas pour l'*Elementar Philosophie* une simple fiction commode pour expliquer les faits,

(247) *Beiträge z. B.*, I, p. 430-434; 440 sq.
(248) *Beiträge z. B.*, I, p. 444; — *Ueber das Fundament*, p. 170.
(249) *Beiträge z. B.*, I, p. 124, 422; — *Ueber das Fundament*, p. 28 sq.

Digitized by Google

c'est au contraire un principe réel; toutefois, ce principe ne vaut absolument que pour la conscience. Or, le point de vue de la conscience n'est pas absolu, puisqu'il y a une chose en soi. — Enfin, lorsque Flatt objecte l'emploi *sans raison* du principe de raison, Reinhold rétorque que Flatt lui-même suppose déjà ce principe. Demander la raison de l'emploi du principe de raison, c'est demander pourquoi quand je pense, je fais des raisonnements et ce qui autorise une raison à les employer (250). — Réplique du meilleur esprit kantien, mais qui devrait conduire à l'affirmation de ce cercle du « Pour soi » dont le Moi ne peut sortir sous peine de contradiction, bref à l'élimination d'une chose en soi comme raison hors de la raison.

Les critiques de la déduction de l'espace et du temps accusent le glissement de Reinhold vers les conceptions Wolffiennes. Schwab, qui estime que le concept Kantien d'espace vient du transfert à l'esprit humain du sensorium attribué par Newton à la divinité, constate que par sa déduction de l'espace et du temps au moyen de l'extériorité réciproque ou de la succession du divers, Reinhold est retourné aux arguments Wolffiens combattus par la *Critique*, et que le concept des formes d'intuition attribuées au temps et à l'espace est non pas déduit mais introduit subrepticement dans le système (251). Les Kantiens ont reproché aux Leibnitiens d'expliquer l'espace par des concepts qui l'impliquent de façon latente, mais il en est de même ici, car l'extériorité réciproque n'est pas pensable sans rapports spatiaux.

Reinhold se défend d'avoir introduit subrepticement le concept de forme, puisque celui-ci est déduit pour l'espace et le temps, de la forme représentée des intuitions externes et internes; mais il convient que l'extériorité réciproque et la succession sont pour lui respectivement les fondements de l'espace et du temps. Si l'extériorité réciproque n'est pas pensable sans rapports spatiaux, les rapports spatiaux ne sont pas eux-mêmes pensables sans extériorité réciproque; si donc la première explication constituait un cercle, il en serait de même pour la seconde. — Reinhold ne répond pas à l'essentiel de la critique qui incrimine le caractère leibnitien de la déduction. La déduction synthétique paraît donc bien exclure la conception Kantienne, et Fichte lui-même prouvera l'idéalité de l'espace, en déduisant l'espace d'objets idéaux.

---

(250) *Beiträge z. B.*, I, p. 417-419.

(251) Des Herrn Prof. Schwab Gedanken über die Reinholdische Theorie des V. V. (Eberhards Magazin, III, St. 2), geprüft von K. Forberg, — *Ueber das Fundament*, p. 175 sq.; 200-206.

Digitized by Google

Le débat sur la chose en soi est le plus important.

On ne peut faire de la chose en soi la cause de l'affection, objectent Flatt et Schwab, sans faire du principe de cause un usage transcendant. — C'est la raison, réplique l'*Elementar Philosophie*, qui pense les choses en soi comme fondement des phénomènes, mais ces représentations des choses en soi, ou noumènes ne sont pas la chose en soi : la causalité qui leur est attribuée est donc simplement logique et leur est attribuée en tant que noumènes pensables, non en tant que choses en soi irreprésentables (252). — Mais si la chose en soi est considérée comme simple concept, n'est-il pas absurde d'en faire la cause de l'affection? — Elle n'est pas un simple concept, répond Reinhold, mais est seulement représentable par un concept négatif (253). — Aveu d'impuissance; car, que la cause soit attribuée à la chose ou au concept, l'absurdité est égale dans les deux hypothèses.

Si l'on admet une chose en soi, est-on autorisé à prétendre qu'elle est nécessairement différente de la forme représentative (254). Si les choses en soi ne sont pas représentables, comment affirmer qu'elles donnent à l'esprit la matière de la représentation ? On doit convenir qu'elles s'accordent au moins en quelques traits avec la représentation : les Leibnitiens n'en demandent pas plus. — La force représentative, retorque Reinhold, étant la différence spécifique de la représentation, ne peut appartenir à ce qui n'est pas représentation, pas plus que la forme du cercle ne peut appartenir à un non cercle, par exemple à un triangle. — Réponse de pure scolastique. — Reinhold en donne une autre : les quelques traits en question ce serait la matière donnée, mais celle-ci ne peut être représentée en soi, puisque la représentation s'évanouit dès que la forme est soustraite; le concept de chose en soi est purement négatif. — Mais alors, poursuit Schwab, comment prétendre savoir ce qu'est la « simple matière » dans la représentation du simple espace, la caractériser comme divers en général de l'extériorité réciproque, puisque la matière ne peut être séparée de la forme ? — Malgré leur inséparabilité, observe l'*Elementarphilosophie*, elles sont différentes et

---

(252) *Beiträge z. B.*, I, p. 419-420. — *Ueber das Fundament*, p. 212 sq.

(253) *Ueber das Fundament*, p. 191, 213.

(254) C'est, au fond, le fameux problème de la lacune (*Lücke*). Kant, en prouvant que les rapports spatiaux ont leur source dans une forme de l'esprit, n'a pas prouvé par là qu'ils n'étaient pas fondés dans les choses ou immanents aux choses hors de nous. Entre l'espace simplement objectif et l'espace simplement subjectif, il y a une *troisième possibilité*, l'espace à la fois subjectif et objectif (Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, III, 1867, N. VII, p. 223, 227, 246 sq.; — K. Fischer, *Anti-Trendelenburg*, Eine Duplik (1870); Vaihinger, *Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*, II, p. 136 sq.; 290 sq.

Digitized by Google

peuvent être pensées, par opposition de l'une avec l'autre. Ainsi l'unité est niée de la matière et la diversité est niée de la forme; la matière n'est pas là représentée en soi, mais conçue d'une façon négative comme non unité (255). — Argument purement sophistique, car si la matière et la forme étaient toutes deux pensées de façon négative par opposition de l'une avec l'autre, elles seraient simplement posées comme non matière et non forme, jamais positivement comme unité ou diversité ; ainsi , ou nous avons plus que leur concept négatif, ou nous ne pensons exactement rien par leur opposition. La conscience ne peut donc pas prendre conscience de ses propres éléments tant qu'une chose en soi est supposée ou du moins tant qu'elle est supposée arbitrairement à la façon de Reinhold.

Si le sujet représentant, remarque Schwab, est en soi inconnu, comment lui attribuer la représentabilité par les formes, l'activité, l'affectivité, la faculté d'imposer au divers l'unité ? Si les choses en soi ne sont pas représentables, les formes de la réceptivité et de la spontanéité ne le sont pas non plus, et ne peuvent être attribuées à l'esprit comme ses propriétés. Elles sont pour nous = X et toute la philosophie doit devenir = X. — Les propriétés, répond Reinhold sont rapportées à l'esprit seulement en tant qu'il est connu, non en tant qu'il est chose en soi ; je ne connais pas non plus ces propriétés comme choses en soi tout en pouvant affirmer qu'elles sont des propriétés de l'esprit, de même que je connais la dureté comme propriété du diamant, sans savoir ce que sont en soi la dureté et le diamant. Des facultés représentatives on peut dire ce qu'en dit Forberg : nous n'en savons rien comme choses en soi, nous en savons beaucoup en tant qu'elles sont représentées. Seule la chose en soi, et non tout est dans la philosophie = X (256). — Réponse qui autorise toute la critique d'Enesidème Schulze : si le fondement réel est dans la chose en soi on n'en peut rien dire ; s'il n'est pas dans la chose en soi, comment peut-il être fondement réel, et même simplement fondement?

L'insuffisance du premier principe a pour corrollaire l'affirmation de la chose en soi, affirmation renforcée dans la mesure où Reinhold l'oppose plus radicalement que Kant à l'Idée, qui, dans la *Critique*, tendait à l'absorber. C'est donc par la négation de la chose en soi que pourra se découvrir un principe supérieur qui mettra fin à l'antinomie essentielle que Jacobi a déjà signalée dans le Kantisme. La chose en soi, en effet, paraît nécessaire pour rendre

(255) *Ueber das Fundament*, p. 189 sq., 215 sq.
(256) *Ueber das Fundament*, p. 195 sq.; 212-215.

Digitized by Google

compte de ce qu'il y a de passif dans notre sensibilité. Mais de deux choses l'une, ou bien ces choses sont empiriques, et alors ne se distinguant pas de nos représentations elles-mêmes, qui ne sont des objets qu'en vertu de l'unité synthétique de notre entendement, elles ne sont plus capables d'expliquer notre passivité ; ou bien elles sont transcendantales et peuvent ainsi être la cause réelle de nos impressions, alors on fait un usage transcendant du principe de causalité qui n'a de valeur que pour un usage empirique. L'idéalisme kantien doit donc choisir entre l'effondrement absolu, ou « l'idéalisme le plus fort qui ait jamais été enseigné » : l'égoïsme spéculatif (257).

Maïmon, Schulze, Beck et Fichte seront d'accord pour « exterminer » la chose en soi. Les deux premiers aboutiront, chacun à sa manière, l'un malgré lui, l'autre de plein gré, à l'effondrement, prélude d'un retour au Leibnitianisme, voie préférée de Schwab (258). Les deux autres l'éviteront, mais ce sera pour construire l'égoïsme spéculatif annoncé par Jacobi.

§ III. — *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*

L'effort de reconstruction accompli par Maïmon à propos de la philosophie transcendantale, est infiniment plus libre que celui de Reinhold. Si Maïmon pense que les principes de la *Critique* sont certains, il ne considère pas que les prémisses sous-entendues par la *Critique* — existence de jugements synthétiques *a priori* tant mathématiques que dynamiques, distinction entre la matière et la forme, la représentation et la chose — puissent être tenues pour vraies sans examen. Reinhold pensait qu'il suffisait *d'expliquer* les prémisses pour que leur évidence apparût. Sa déduction à partir d'un principe unique avait moins pour effet de conférer l'évidence à des propositions en elles-mêmes douteuses, que de faire éclater leur évidence pour les esprits prévenus; elle était moins probatoire et génétique qu'explicative et didactique. Pour Maïmon, seul est intangible l'esprit copernicien de la méthode : il s'agit de ne rien avancer qui ne puisse se justifier immédiatement au point de vue de la conscience immanente dans laquelle seule doit se déterminer complètement le rapport du sujet à l'objet. A cet égard, les synthèses de Kant et de Reinhold marquent un avantage considérable

(257) Jacobi, *David Hume, über den Glauben, oder Realismus und Idealismus* (Werke II), p. 291-310.
(258) Schwab, *Welches sind die wirklichen Fortschritte*, v. s. W., p. 143-146.

Digitized by Google

sur les théories dogmatiques; mais n'y a-t-il pas encore en eux des traces de dogmatisme, réfutent-ils le scepticisme aussi bien que le dogmatisme? (259).

Les prémisses du Kantisme sont repoussées par les partisans de Hume, la proposition de la conscience leur apporte-t-elle une définitive justification ? Cette proposition ne saurait être la première, puisqu'elle ne concerne que la conscience de la représentation et non la conscience en général. Ce n'est pas un fait indubitable, que n'importe quel homme, même féru de Leibnitianisme, serait contraint d'accepter tel qu'il nous est décrit. Le Leibnitien n'acceptera pas plus les prémisses que ce principe avec lequel on prétend les fonder, car il faut être préalablement imprégné de Kantisme pour l'admettre, et si les prémisses s'en tirent aisément, c'est qu'il a été fait pour elles ou qu'à chaque instant on introduit subrepticement en lui ce qui est nécessaire à leur déduction. Maïmon se rencontre ici avec Heydenreich. Pour le Leibnitien, la « proposition de la conscience » n'est qu'une illusion. Toute représentation n'est, conformément à l'usage (par exemple une peinture, une représentation théâtrale) qu'une représentation partielle (*Teil-Darstellung*) du réel. Il n'y a de représentation rapportée à un objet que lorsque la conscience d'un détail singulier est liée à la conscience d'un ensemble de détails : cet ensemble constitue l'objet. Une perception particulière n'obéit donc pas en elle-même à la loi de Reinhold, elle ne représente rien, elle précède l'objet (synthèse des perceptions élémentaires) qui lui-même est supposé par la représentation. C'est seulement après avoir été unie à d'autre détails appartenant à un objet (*Darstellung* complète) qu'elle devient par rapport à celui-ci une représentation (*Teil-Darstellung, Vorstellung*) qui est rapportée au sujet (unité de la conscience dans le divers) et à l'objet (totalité de la synthèse) et distinguée des deux (260).

Même si la déduction de Reinhold était parfaitement rigoureuse, le système tout entier n'aurait aucune applicabilité, puisque le prétendu fait sur lequel il s'appuie est une illusion. Mais ne peut-on pas fonder la vérité du principe en dehors de toute considération intrinsèque, par ce fait qu'il se révèle authentiquement comme principe, en réussissant effectivement à expliquer ce qu'il prétend expliquer ? Dans ce cas, l'évidence viendrait d'en bas : les prémisses du Kantisme la communiqueraient au principe et recevraient de lui en échange l'intelligibilité. Mais les prémisses du Kantisme sont elles-mêmes des faits aussi douteux que le prétendu « fait » d'où part Rein-

(259) S. Maïmon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin, 1793 (W. Wieweg), p. 191, 217.
(260) *Streifereien*, p. 204-208.

Digitized by Google

hold (261). Il faut donc au cours d'une investigation libre, soumettre à un nouvel examen critique les deux questions que Kant s'est posées à propos des jugements synthétiques *a priori : Quid facti ?* Avons-nous, en fait, des jugements synthétiques *a priori* possédant une valeur objective. *Quid juris?* Pouvons-nous les rendre concevables de façon à justifier notre droit de leur attribuer une telle valeur? (262)

C'est un fait que nous découvrons dans les mathématiques pures une nécessité objective propre à leurs objets et à la liaison de ces objets entre eux. D'autre part, nous concevons sans difficulté la possibilité de tels jugements, puisque avant toute expérience, il existe pour eux un donné *a priori* (formes de l'intuition). L'existence des jugements *a priori* dynamiques est au contraire douteuse, car il n'est aucun de ces jugements (l'aimant attire le fer, le feu échauffe la pierre, etc.), qui ne soit conditionné par une perception préalable et la répétition de cette perception (263). Ils sont de plus, inconcevables, car les éléments de ces jugements, étant un donné *a posteriori,* on ne voit pas comment ils pourraient se constituer *a priori.* Suppléer à ce défaut par le schème du temps où les phénomènes détermineraient *a priori* réciproquement leurs places, est un expédient illusoire, puisque ce temps ainsi déterminé est vide, et que les phénomènes particuliers sur lesquels portent les lois empiriques restent en eux-mêmes indéterminés par rapport à lui (264).

Mais la *Critique* a-t-elle, au fond, résolu d'une façon plus satisfaisante la question *quid juris* relativement aux mathématiques pures? Sans doute le problème est plus facile puisqu'il ne porte plus sur les existences. Toutefois le fait de pouvoir être construit dans l'intuition est, en fin de compte pour Kant la preuve de la nécessité objective, et ce fait est lui-même inconcevable, puisque l'intuition est hétérogène au concept. Comme l'intuition *a priori* n'est pas produite par moi-même d'après une règle, je ne vois pas comment elle se lie à la règle de l'entendement; ce qui apparaît dans la construction semble résulter non de l'entendement, mais de la nature de l'intuition. Il suit de là que nous ne savons pas si ce rapport donné est vrai en lui-même et légitime, l'intuition étant d'autant plus impuissante à légitimer des concepts qu'elle ne réalise jamais exactement les rapports simplement pensés (265).

---

(261) *Ibid.*, p. 200-204.
(262) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 13, III, p. 106.
(263) *Streifereien*, p. 52 sq., p. 192.
(264) *Versuch über die Transcendantalphilosophie* (Berlin, 1790) [= *Tr. phil.*] p. 109, 186, 390, 393.
(265) *Tr. phil.*, p. 35, 56, 168-175, 184, etc..

Digitized by Google

Pour accorder aux vérités mathématiques la nécessité absolue qu'elles postulent, il faudrait, comme le veut Leibnitz, établir leur caractère analytique, mais c'est impossible parce que nous devons toujours aboutir à des objets simplement donnés *a priori*. Le principe d'identité étant le seul principe de la pensée pure, les mathémathiques, incapables de s'y référer, sont hors de cette pensée pure et ne sont pas apodictiques.

Il ne s'ensuit pas, toutefois, qu'on doive les rejeter dans le domaine de l'imagination et les tenir pour problématiques. A côté de la pensée pure et identique, mais vide, il y a une pensée où l'intervention de la *différence* permet la détermination des réalités, c'est la pensée réelle. Cette différence est, originairement, dans l'être fini, non produite, mais donnée, — non donnée du dehors par l'expérience, mais donnée *a priori* avant toute expérience. Qu'il existe une pensée réelle (*Wenn, Soll...*), c'est là un fait contingent pour la pensée pure, mais la pensée réelle, c'est-à-dire la différence en général, une fois admise, le rapport qui en résulte doit être intrinsèquement nécessaire (*So muss...*). Il suffit de découvrir le principe de cette nécessité spécifique, c'est-à-dire le principe de la pensée réelle, pour trouver le principe capable de fonder la valeur du jugement mathématique.

Il y a dans les objets mathématiques une *raison* qui en fait de vrais objets. Cette raison n'a pas à être recherchée hors de ces objets dans une expérience possible ou dans l'appel à une construction extrinsèque dans l'intuition, mais dans un caractère de la synthèse qui exclut immédiatement de celle-ci tout arbitraire. Ce caractère est celui d'unilatéralité et s'exprime dans le *principe de déterminabilité:* pas de détermination sans déterminable et non réciproquement: si *ligne* peut subsister sans *droite, droite* ne peut subsister sans *ligne*. Par le principe de déterminabilité est déterminé *a priori* non le rapport des formes nécessaires de toute pensée (sujet et prédicat) à l'objet en général (logique générale), mais le rapport de ces formes avec des objets déterminés *a priori* : il détermine *a priori* quel est le sujet, quel est le prédicat; il fonde en nous la connaissance *a priori* d'un vrai objet; il est par conséquent le principe de la logique transcendantale. (266).

Pour fonder la réalité des mathématiques, Maïmon ne fait pas appel, comme Kant, à la réalité extrinsèque de la construction, mais à un principe immanent qui fonde la possibilité de celle-ci. L'unilatéralité qui caractérise le rapport de déterminabilité : y a-t-il une droite (*wenn, Soll...*) alors il y a nécessairement une ligne (*so muss...*), — exprime le double caractère, à la fois contingent

(266) *Tr. phil.*, p. 60, 85, 110, 151, 259, 345.

Digitized by Google

et nécessaire (par rapport à la pensée pure) du déterminable lui-même, c'est-à-dire de la différence en général par rapport à l'identité. En elle se manifeste la nécessité, pour progresser dans les mathématiques, d'ajouter à la pensée analytique un élément extrinsèque qui une fois posé, est intégré à la pensée, et qui réciproquement ne pourrait être posé sans être intégré à elle : l'unilatérabilité de la synthèse a sa source dans la différence, sa nécessité dans l'identité de la pensée pure. Mais puisque le déterminable, c'est l'espace comme forme *a priori*, puisque la nécessité présente dans tout rapport spatial ou mathématique est de nature conceptuelle, puisque l'espace doit être conçu génétiquement à partir des concepts de différence et d'identité, l'espace doit être conçu comme essentiellement concept.

De la même façon que Reinhold, Maïmon pour qui l'espace est, ainsi que toute forme de la pensée, unité dans le divers, voit en lui un rapport au même titre que la catégorie et impliquant comme elle l'intervention de la spontanéité. La passivité qui s'exprime dans l'intuition (empirique) de l'espace vient de l'ignorance où nous sommes de la productivité qui est à sa source et qui nous réduit au rôle de contemplateur d'un produit mort. Ainsi l'espace et le temps sont, suivant le point de vue où on les considère, concepts ou intuitions. Pour concevoir une ligne, l'entendement la tire en pensée (267) et le mouvement du point précède la ligne elle-même; dans l'intuition, au contraire, la ligne précède le mouvement du point, seule est requise la perception de l'assemblage des parties. Puisque l'affaire de l'entendement n'est rien d'autre que de penser, c'est-à-dire de produire l'unité dans le divers, il ne peut penser un objet que par l'intermédiaire de la règle de sa production; il ne conçoit donc jamais les objets comme des produits morts, mais dans le devenir même de leur production, où la règle même de cette production se convertit en chose, objet d'intution (268). Par ce caractère conceptuel des formes se résoud la question *quid juris* relativement aux jugements mathématiques, la subsomption des formes sous les catégories devenant une subsomption de concepts sous des concepts.

Mais puisque le concept de différence en général a rendu compte de la nécessité mathématique, intermédiaire entre l'intériorité absolue de la pensée pure et l'extériorité radicale de la connaissance empirique, ce même concept de différence, qui représente le donné en mathématique, pourra peut-être expliquer le donné empirique et justifier l'apparence de nécessité que nous croyons trouver en

(267) Sur le *Linienziehen*. Cf. Fichte, *W. L.* 1801, S. W. II, p. 93-100.
(268) *Tr. phil.*, p. 55-56.

Digitized by Google

celui-ci. Nous pourrons peut-être, grâce à ce concept, résoudre la question *quid juris*, relativement aux jugements dynamiques. L'hétérogénéité entre les formes et les catégories a cessé dès que nous avons aperçu que le temps et l'espace étaient rendus possibles par les différences. En examinant de plus près la relation de ces différences et les divers rapports conceptuels (concepts de réflexion, catégories, formes), qui rendent ces différences possibles comme telles dans notre esprit, peut-être fera-t-on disparaître à son tour l'hétérogénéité de la forme et de la matière *a posteriori*. Le caractère assertorique des mathématiques provient de l'incapacité où nous sommes de saisir la genèse de la différence à partir de l'identité de la pensée pure. Le caractère problématique du donné empirique pourrait provenir d'une ignorance de notre conscience, non en ce qui concerne l'être de la différence en général, mais en ce qui concerne la production en nous des choses individuelles à partir de leurs principes spécifiques d'engendrement ou de leurs différentielles. Aux deux espèces de donné correspondrait ainsi deux espèces d'ignorance.

Si cette façon de voir est admise, le donné dans la conscience n'est qu'une conscience imparfaite, dont l'imperfection peut se marquer par une série de degrés allant de la conscience nettement déterminée jusqu'au néant de la conscience. Le donné est la simple Idée de la limite de cette série dont nous pouvons nous approcher toujours comme d'une racine irrationnelle, sans jamais pouvoir l'atteindre. Cette Idée est le vrai noumène pour le phénomène dans l'intuition. Le point de vue du donné qui est celui de l'intuition dans un entendement fini, ne peut se concevoir que par le point de vue de la production qui est celui de la pensée dans un entendement infini. Dans l'entendement infini s'établit *l'ordre objectif* de la production des choses à partir de leur différentielles. En lui les différentielles des qualités différentes sont en rapport, et leurs rapports réels produisent d'une façon absolue les rapports réels de ces qualités elles-mêmes.

Ainsi est tranchée la question *quid juris* puisque l'entendement ne soumet pas quelque chose de donné *a posteriori* à ses règles *a priori*, mais qu'il produit ce quelque chose conformément à ses règles; ou encore il subsume sous ses catégories, non une matière étrangère, mais ses propres Idées (269). Le donné empirique devient tout à fait comparable au donné mathématique : il est comme lui donné *a priori*, il devient système de lois, faisceau de *lignes directrices* suivant lesquelles s'opère la production; lois qui ne sont pas produites, mais trouvées dans l'entendement comme la forme de l'es-

(269) *Tr. phil.*, p. 82, 355-356, etc.

Digitized by Google

pace et de la différence en général était trouvée en nous à côté de l'identité pure (270). Ainsi se détermine de façon absolument immanente le rapport du sujet à l'objet, sans recours transcendant à une causalité de la chose en soi. Représentation, intuition, objet, se trouvent définis sans ambigüité, en dehors de tout postulat dogmatique. Notre connaissance finie est située entre deux limites ou Idées : une limite inférieure, la différentielle de la conscience, élément ultime de la synthèse; une limite supérieure, la conscience complète de la

(270) Reste à savoir comment on peut admettre qu'un entendement infini puisse trouver en lui quelque chose de donné. Le donné de la différence en général, ou donné *a priori* mathématique, s'explique aisément parce qu'il est tel dans un esprit fini, mais comment la différence peut-elle être inintelligible pour l'entendement de Dieu? Problème que résout Fichte par le concept de Non Moi, et que Maïmon pourrait peut-être tenter de trancher dans le sens spinoziste de lois de la divinité qu'elle ne se donne pas, mais possède de par sa nature. — Il y a une analogie entre la conception Maïmonienne des différentielles de l'entendement, comme ensemble de lois trouvées dans l'entendement et suivant lesquelles celui-ci produit les choses et la doctrine de Beck qui en posant originairement le représenté et l'entendement trouve comme *donné* dans le Moi un système de relations grâce auquel s'explique sans recours à une chose située hors de la conscience, la relation du sujet à l'objet posée par la représentation. (Beck, *Standpunkt*, p. 8 sq., 17, 157). Cf. Dilthey, *Rostocker Kanthandschriften*, p. 644-647; Kuntze, *Die Philosophie S. Maïmon's*, Heidelberg, 1912, p. 254. La doctrine de Beck s'est constituée sans exercer d'influence sur la formation de la W. L. — Sigismond Beck s'est efforcé dans son *Erläuternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anraten desselben* (1793-1796), non pas de reconstruire le Kantisme, mais de le comprendre, en éliminant de la *Critique* la chose en soi et d'une façon générale tous les éléments que peut y réintroduire un dogmatime impénitent. Il recherche « le seul point de vue d'où il soit possible de comprendre la Critique »; c'est là le titre même du 3e tome de *Erläuternder*... De là le nom de « doctrine du point de vue » donné à cette philosophie. Suivant cette doctrine, il y a deux points de vue d'où l'on peut expliquer la représentation; la représentation peut être conçue comme produite par une chose en soi, hors de nous; en ce cas le rapport des deux est inconcevable, car la chose en soi ne peut être représentée. Si l'on veut expliquer le rapport de la chose à la représentation, il faut que la chose elle-même ne soit pas donnée hors de la représentation, mais soit le produit de l'acte originaire de se représenter par rapport auquel la représentation comme copie d'un objet n'est qu'une reproduction. Le seul point de vue d'où il soit possible de comprendre la *Critique*, c'est donc celui de la représentation originaire. De même que le géomètre commence par ce postulat : se représenter l'espace; de même le philosophe prendra comme principe ce postulat: représente-toi originairement un objet. Cet acte rend compte du fait de la représentation qui ne peut en aucun cas, comme Reinhold l'a cru, servir de principe premier à la philosophie. — Cet acte est un acte de synthèse de l'homogène, qui allant des parties au tout, donne la grandeur (acte d'intuition pure de l'espace et du temps), — et allant du tout aux parties donne la réalité (acte d'intuition empirique, catégorie de réalité). Mais la représentation originaire ne peut avoir un produit que si elle est fixée et opposée à nous comme objet. Cette fixation, qui s'opère conformément à ces modèles originaires de représentation que sont les catégories, est l'acte de la « reconnaissance originaire ». L'acte originaire de la représentation (entendement transcendantal) qui comprend l'espace, le temps et le système des catégories, — uni à l'acte de reconnaissance originaire qui comprend le schématisme des catégories, constitue l'unité synthétique objective de la connaissance. De toute façon, Beck considère comme un non-sens que l'entendement crée les choses. (*Einzig möglicher Standpunkt*, pages 23-31, 120, 139, 155 sq., etc.).

Digitized by Google

totalité des éléments constitutifs de la synthèse. Chacune de ces consciences n'étant pas une représentation (*Vorstellung*) mais une présentation (*Darstellung*) de la chose même, le rapport de la synthèse partielle, ou représentation, à la synthèse totale inconsciente est la source du rapport de la représentation à l'objet hors de nous, ou intuition (271). Par cette projection hors de nous de la synthèse entière (*Darstellung*) en nous, comme cause de la représentation, s'exprime le sentiment de passivité qui accompagne l'ignorance où nous sommes de la synthèse consciente représentée. Nous y voyons le reflet de cette synthèse totale que nous sentons confusément plus riche qu'elle, le « hors de nous » étant simplement synonyme de « hors de la conscience claire ». Si, au cours d'une réflexion philosophique, nous concevons comme intérieur à la conscience cet objet ou synthèse totale, nous risquons de la traiter à son tour en représentation sous prétexte que notre conscience ne nous fournissant jamais autre chose que des représentations, tout ce qui est en elle doit être représentation. Alors hors de ce représenté originaire (*Dargestellte*) nous imaginerons la fiction d'un objet tout à fait hors de la conscience, qui lui servirait de modèle : c'est la chose en soi (272).

Puisque la forme de l'intuition et la matière empirique sont immanentes à la conscience, la conscience seule doit être appelée pour rendre compte de toute connaissance, et cette conscience fondamentale doit être indéterminée, et à l'égard de toute conscience déterminée se comporter comme X par rapport à des valeurs particulières a. b. c.. Elle est, à l'égard de l'âme, ce qu'est l'étendue à l'égard du corps. Toutes les espèces de représentation ne sont que des déterminations à l'égard desquelles elle n'est que le déterminable, comme les figures à l'égard de l'espace (273). Le Moi, comme déterminable absolu ne peut jamais être représenté comme objet puisque tout objet est déterminé; nous pouvons seulement nous en approcher indéfiniment en le déterminant par une suite de prédicats de plus en plus universels, c'est-à-dire de plus en plus déterminables) jusqu'à ce qu'on parvienne à la limite du sujet et de l'objet, où la détermination (objet) serait en même temps le déterminable (sujet), terme ultime que seul un entendement infini pourrait effectivement penser (274). Mais en même temps, puisqu'une

---

(271) L'objet que Reinhold appelle *Objekt* ou *Gegenstand*.

(272) *Tr. phil.*, p. 201-203, p. 419. — *Versuch einer neuen Logik* (1793). — Ainsi fait Reinhold quand il oppose l'*Objekt* ou *Gegenstand* représenté en tant que représenté, à la Chose en soi. En 1797, dans son ouvrage, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (Leipzig, 1797), Maïmon opposera à la connaissance empirique qui est nombre irrationnel ($\sqrt{2}$) la chose en soi qui est nombre imaginaire ($\sqrt{-a}$). *Kritische Unters.*, p. 188-191.

(273) *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (Berlin, 1792), Partie III, p. 9.

Digitized by Google

représentation ne se distingue de la chose que par une différence de perception, elle est identique à la chose et ce qui vaut pour l'une vaut pour l'autre, quand il n'y a plus de divers. Le Moi, comme sujet absolu excluant toute détermination, est simple, et la représentation *a priori* que nous avons immédiatement de lui, lui est parfaitement identique. Ainsi tombe le fondement Kantien des paralogismes psychologiques. Si le Moi ne peut jamais être pensé comme objet, que d'une façon inadéquate par l'Idée, il est, antérieurement à toute pensée discursive, immédiatement révélé à nous dans toute conscience, de façon adéquate par une intuition pure (275).

Ainsi, en réintroduisant les conceptions leibnitiennes de l'entendement infini et de la différentielle, Maïmon semble conduire le Kantisme à une systématisation nouvelle, où le rapport de l'objet et du sujet, se déterminant de façon immanente à l'intérieur de la seule conscience, sans recours extrinsèque à la chose en soi, est conçu d'une façon beaucoup plus copernicienne que dans la *Critique :* il n'y a plus de chose qui échappe à l'attraction de l'esprit. Du même coup semble s'évanouir le scepticisme empirique auquel, même après Reinhold, semblait vouée la philosophie transcendantale. Mais quel crédit apporter à ces conceptions en elles-mêmes, jusqu'à quel point sont-elles efficaces?

De même que la série à laquelle donne naissance un nombre irrationnel $\sqrt{2}$ enveloppe une loi, de même nous pouvons affirmer la légalité *a priori* de la connaissance empirique par rapport au jeu des différentielles, jeu qui nous demeure caché comme le nombre irrationnel lui-même. Mais pas plus que nous ne pouvons réaliser le nombre irrationnel, nous ne pouvons réaliser dans une connaissance cette légalité de l'expérience qui suppose l'intuition intellectuelle du nexus des différentielles. Niera-t-on de ce fait la validité objective de nos lois? Si l'on considère le nombre irrationnel comme ce qui ne peut jamais être donné, on peut dire qu'il n'existe pas. Si nous considérons qu'il y a effectivement une série infinie, par laquelle nous pouvons réellement nous rapprocher de la représentation (*Darstellung*) de cette raison, nous dirons qu'il existe. En réalité, les mathématiciens ne disputent pas sur ce problème d'existence, ils s'accordent sur le concept (276). Peu importe donc que la différentielle de la conscience ne puisse être réalisée, si cette fiction commode permet de répondre définitivement à la question *quid juris* pour les jugements dynamiques. Toutefois, que

(275) *Tr. Phil.*, p. 163-167; 193-196; 208-210.
(276) *Philosophisches Journal* (1797), Heft 3, p. 230-232.

Digitized by Google

l'expérience soit comparable à une série infinie, expression extérieure d'une loi, nous n'en savons rien, et pour le poser, il faut avoir déjà tranché la question *quid facti*, c'est-à-dire avoir affirmé — et cette affirmation est nécessairement arbitraire, — qu'il existe des jugements synthétiques *a priori* dynamiques.

Mais il y a une difficulté plus grave. Même en admettant que l'expérience soit une synthèse infinie, réglée au fond par une loi, rien ne garantit encore la validité de nos propres lois empiriques. C'est ce que met en évidence la déduction des catégories. La distinction radicale de deux espèces de connaissance, mathématique et empirique, jointe à la distinction des deux points de vue, objectif (entendement infini) et subjectif (entendement fini), domine la déduction des catégories. Comme détermination *a priori* des conditions d'une connaissance objective, elle se réduit à une analyse du principe de déterminabilité mathématique, seul fondement d'une conscience objective, uniquement réalisée dans les mathématiques (question *quid juris* pour les mathématiques).

La considération de l'entendement infini réintroduit le concept d'une vérité objective pour les vérités d'expérience (question *quid juris* pour les jugements dynamiques). Une autre déduction est alors nécessaire, qui elle-même est double. Dans l'entendement infini, les concepts purs de rapport produisent par la détermination réciproque, des choses qui ont une réalité propre antérieurement à toute intuition. Les catégories ne sont pas *a priori* seulement dans la mesure où elles rendent possible une expérience fondée sur une intuition, mais en tant qu'elles rendent possible, avant toute intuition, la pensée elle-même, par laquelle se déterminent les objets réels (*reelle*) fondements des objets saisis par intuition (*wirkliche*). Au point de vue de l'entendement fini, les catégories sont posées comme condition, non des objets réels de la pensée, mais du connaître, de façon que les choses soient distinguées entre elles dans la perception, par une détermination de temps (277). Alors on s'aperçoit que si l'identité et la différence (et les concepts de réflexion) sont conditions nécessaires des existences déterminées par la pensée, elles sont, pour le sujet, la condition nécessaire pour la connaissance de ces choses dans le temps, suivant l'ordre de la causalité. L'ordre irréversible du temps est rendu possible par cette loi de l'entendement que les choses représentées comme se suivant doivent être représentées dans le rapport du *maximum* d'identité. La coïncidence entre les conditions de la production du réel dans la pensée (de l'entendement infini) et les conditions de la connaissance de ce réel dans

(277) *Tr. phil.*, p. 206; 212 sq. — *Streifereien*, p. 265 sq.

Digitized by Google

la pensée subjective (de l'entendement fini) semble garantir le *droit* des jugements synthétiques *a priori* dynamiques, à valoir objectivement. Mais comme, dans le rapport du *maximum* d'identité, la différence entre deux différentielles voisines est dans l'une aussi bien que dans l'autre, la notion d'une succession causale apparaît comme purement subjective, puisque l'irreversibilité se révèle comme une illusion propre à notre connaissance (278).

Primitivement entreprise pour justifier la valeur objective du jugement hypothétique, la déduction des catégories aboutit à montrer le caractère douteux de son application. Alors, on doit reconnaître qu'en dehors des mathématiques pures, il n'y a que des associations imaginatives. On ne peut pas plus répondre à la question *quid facti* qu'à la question *quid juris* et l'on doit s'arrêter devant ce « dilemme biscornu » : « ou le fait en lui-même (l'emploi de la forme des jugements hypothétiques pour les objets empiriques) est faux, les exemples qui en sont fournis reposent alors sur une illusion de l'imagination, et les catégories n'ont aucun emploi; ou le fait est vrai en lui-même, mais il n'a aucun fondement connaissable et les catégories restent, après comme avant leurs pénibles déduction et schématisme, de simples formes qui ne peuvent déterminer les objets » (289). La théorie des différentielles de la conscience tout aussi inefficace que la déduction kantienne, doit, en conséquence, être abandonnée.

Ce grand effort entrepris avant tout pour suppléer aux défauts du kantisme dans la justification de la science, aboutit à un échec. Par là se révèle l'importance de la question, restée pour Reinhold simplement formelle, de la systématisation des éléments isolés par le Kantisme. En essayant de trancher dans le vif de la difficulté, Maïmon n'aboutit à rien moins qu'à ruiner l'œuvre de la *Critique*. S'il réussit à combler l'hiatus qui sépare le concept de l'intuition, il compromet, plus encore que Reinhold, la théorie du réalisme des phénomènes et rend infranchissable l'abîme qui sépare les « existences » et les formes *a priori* de l'esprit, le dynamique et le mathématique. La conscience est confinée dans la création d'objets idéaux et ne peut rien affirmer des objets réellement réels. Dans la connaissance, le rapport à l'objet devient illusoire; la nécessité et l'universalité des sciences de la nature, l'applicabilité des mathématiques pures à l'expérience sont détruites. Ainsi s'affirme un scepticisme empirique appuyé sur un dogmatisme rationnel. Il s'oppose au criticisme qui ruinait les prétentions de la connaissance rationnelle et qui étayait son « dogmatisme empirique » sur un « scepticisme ra-

(278) *Tr. phil.*, p. 213-226. — Cf. également, p. 187-189, 261 sq.
(279) *Versuch einer neuen Logik*, Berlin, 1794, Elfter Abschnitt, VII, p. 192.

Digitized by Google

tionnel » 280). « Envers le talent de Maïmon, écrit Fichte à Reinhold en 1795, mon respect est sans limite; je crois ferme et je suis disposé à le prouver, qu'il a renversé toute la philosophie de Kant, telle qu'elle a été généralement comprise, telle que vous-même la comprenez » (281).

Ce scepticisme devait frapper Fichte au point sensible : il conduisait au scepticisme moral. Dans la philosophie pratique, en effet, se retrouvaient les mêmes questions. *Quid facti?* Nous pouvons très bien concevoir la raison pure pratique et l'autonomie, mais ce que nous saisissons en nous comme devoir est-il réellement l'autonomie, l'expression d'une causalité de la raison? *Quid juris* : le purisme des principes fait perdre à ceux-ci toute réalité objective et toute « *Darstellbarkeit* », à tel point qu'on ne peut leur donner un contenu matériel. Pour avoir le droit de nous prononcer sur le fait, il faudrait au moins connaître la genèse réelle (*Entstehungsart*) du sentiment moral, à partir de la raison pratique. Nous en sommes réduits à n'admettre que problématiquement cette origine rationnelle, au cas où une telle *fiction* aurait des conséquences utiles (282).

En détruisant la chose en soi, Maïmon supprimait l'obscur problème de l'action de la liberté sur la nature, mais c'était pour rendre cette action illusoire. En effet, la causalité n'ayant pas de valeur objective, comment l'homme pourrait-il prétendre être une cause de changement dans le monde? Le déterminisme des phénomènes est une fiction; comment escompter avec certitude certains résultats de notre action? La réalité nous échappe, nous sommes enfermés dans un jeu de représentations créées par notre esprit; comment prétendre saisir le réel pour agir sur lui? Il ne reste qu'une doctrine d'abstention et de découragement, à moins d'adopter la solution protagoréenne et pragmatique, et d'affirmer sans la comprendre, au nom de l'action à laquelle nous croyons, et la réalité de cette action, et la réalité des objets sur lesquels elle porte (283). Or, d'une part, le rationalisme de Fichte l'éloigne d'une telle abdication philosophique, d'autre part, son moralisme lui interdit le renoncement à l'action. Cette double nécessité implique un nouvel effort vers une construction spéculative sauvegardant l'intérêt pratique.

En réalité, Maïmon, bien qu'il ait détruit la chose en soi, n'a pas supprimé le conflit auquel donnait lieu l'opposition de l' « en

(280) *Die Kategorien des Aristoteles* (Berlin, 1797), p. 436 sq.
(281) *F. L. u. B.*, II, p. 206.
(282) Maïmon, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Deduktion seiner Realität* (Berlinische Monatsschrift XXIV), p. 404-453 (Berlin, 1794). *Streifereien*, p. 226-231; 239-241.
(283) Cf. Platon, *Théétète*, réfutation des ἄφυκτα ἐρωτήματα, 169-170.

Digitized by Google

soi » et du « pour soi » ; mais il l'a peut-être rendu plus aigu encore en l'intériorisant dans la conscience, sous la forme de l'extériorité radicale et réciproque du donné sensible et de la pensée rationnelle. Cette opposition radicale vient de ce qu'il ne fait pas du « pour soi » l'essence même de la conscience. La productivité originaire, loin d'être l'acte par lequel la conscience se réalise pour elle-même dans le Savoir, échappe irrémédiablement au « pour soi ». C'est pourquoi celui-ci ne peut jamais se subordonner le donné qui résulte de la production.

Réciproquement, cette théorie de la conscience incomplète est le fruit d'une philosophie incomplète où la conscience réelle empirique ne parvient pas à concevoir les conditions de sa propre possibilité. Pour y parvenir, en effet, elle devrait faire rentrer la productivité originaire dans le « pour soi » ; elle détruirait ainsi la définition du donné comme productivité où ne peut pénétrer le regard de la connaissance. Au fond de la doctrine de Maïmon se trouve donc impliqué ce postulat dogmatique et contradictoire pour un Fichtéen, que la racine de la conscience est non-conscience, qualité occulte. Cette qualité occulte engendre et en même temps sert à justifier l'ignorance où nous tient la doctrine en ce qui concerne la possibilité de la conscience.

Le dogmatisme kantien de la chose en soi est donc, en fait, renforcé : la pensée claire et distincte est vide et extérieure par rapport aux données de la conscience sensible, et la qualité occulte, reléguée jusqu'ici dans la chose en soi, déborde sur la réalité empirique. Supposons au contraire que la conscience pure de soi, le « pour soi », soit le principe de toute conscience, alors immédiatement à l'intérieur de ce « pour soi » se trouve toute réalité tombant sous la conscience à quelque titre que ce puisse être ; activité intellectuelle et activité imaginative ne font qu'un ; l'élaboration des données originaires n'est qu'une prise de conscience de la conscience, une intériorisation, une auto-pénétration (*Sich durchdringen*). Si la productivité originaire est posée, la conscience peut et doit, en vertu de son essence qui est de se pénétrer, remonter jusqu'à la source de cette productivité dans une genèse complète. Ce n'est plus la qualité occulte qui déborde de la chose en soi sur la réalité sensible, c'est la clarté de la connaissance intellectuelle qui se répand dans les dessous du monde sensible et l'illumine jusqu'à la racine commune du sujet et de l'objet.

* * *

La théorie maïmonnienne n'exerce pas seulement sur Fichte un effet de stimulation, mais par son effort avorté vers une synthèse

Digitized by Google

nouvelle, elle laisse à la disposition de celui-ci un ensemble de moyens parmi lesquels il puisera, pour la construction de sa philosophie théorique, soit des suggestions, soit des solutions toutes faites.

Tout d'abord, Fichte retient de Maïmon l'idée de certaines exigences négligées par Reinhold. — Le système ne doit pas être didactique, mais probatoire. La réalité des faits d'où part le procès synthétique doit être indiscutable, tout autant que la réalité du principe se suffisant à soi-même, qui fonde le procès synthétique. Bien que, pour construire la W.-L., Fichte s'inspire surtout des déductions de Reinhold, puisqu'il procède de haut en bas et non de bas en haut, c'est de Maïmon qu'il tient sa préoccupation d'établir que la W.-L. n'est pas une « *Formular Philosophie* » (284), et son souci d'assurer par leur déduction, à tous les concepts, tant théoriques que pratiques, leur réalité, leur applicabilité, leur application, d'apporter partout autant de réponses motivées aux questions *quid juris* et *quid facti*.

Les conditions auxquelles doivent obéir ces réponses, sont indiquées par Maïmon. Il est contradictoire de recourir à un témoignage extérieur, expérience ou construction mathématique, pour assurer de façon *a priori*, l'applicabilité des concepts. Tout l'avantage des mathématiques à cet égard vient de leur méthode génétique qui nous procure la connaissance du mode de production des objets; leur insuffisance vient de l'arrêt nécessaire à la genèse dans des propositions dont nous ignorons l'*Entstehungsart*, et elle s'exprime par leur caractère assertorique et non pur. Mais qui serait en possession d'un principe évident par soi, d'où tout sortirait analytiquement, effectuerait *a priori* la genèse de tous les concepts et de leurs objets, et serait certain de façon absolument *a priori* de leur réalité ou applicabilité. La question *quid facti* se trouve tranchée immédiatement dès qu'il s'agit de déterminations qui ne peuvent être niées sans absurdité, parce qu'elles rendent la pensée possible. Elle ne se pose même plus là où il s'agit de la pensée elle-même. Résoudre la question *quid juris* (comment est-elle possible), pour la pensée, c'est résoudre la question *quid facti* pour tous les éléments ou concepts impliqués par sa possibilité. De Maïmon procède l'idée d'une genèse, analogue à celle des mathématiques, partant d'un principe évident par soi, et assurant de façon absolument *a priori* la réalité des concepts transcendautaux. De Maïmon procède également l'idée de re-

(284) Fichte, S. W. I, p. 220: « Dans une W. L. sont constitués des faits par lesquels celle-ci en tant que système d'une pensée réelle (*als System eines rellen Denkens*) se distingue de toute « Philosophie formulaire vide ».

Digitized by Google

chercher, contrairement à Reinhold (285), à partir du principe d'identité, le principe fondamental, qui pour être évident par lui-même et ne pas pouvoir être nié sans absurdité, doit être à la fois logique (condition de la pensée en général) et transcendantal (condition de l'objet en général). Par là, le principe sera plus qu'un fait, un fait pouvant se nier sans absurdité. C'est en effet de la formule logique de l'identité A = A que partira chez Fichte le procès analytique aboutissant au Moi. Par là s'expliquera le caractère éminemment logique de la première construction de la W.-L., en accord avec le caractère mathématique d'une construction originaire dans l'intuition (intellectuelle) de la conscience, reconnu par Reinhold (286). Par là seulement le principe sera véritablement premier et non plus soumis (comme c'est le cas, suivant l'opinion de Flatt et d'Enesidème, pour la proposition de la conscience), au principe d'identité.

Mais le principe d'identité est vide. Il est impossible de tirer d'un principe formel des propositions réelles. Comme Leibnitz, Crusius (287), Kant (288), Schwab, Maïmon pose la nécessité d'un autre principe, *réel*, lié d'une certaine façon à l'identité. Par une démarche calquée sur celle-ci, Fichte voudra s'élever de l'identité formelle, principe de la logique générale, à l'identité matérielle et formelle, principe ou catégorie de réalité. La plénitude de ce principe expliquera son autosuffisance et sa capacité de conférer la réalité à tout le reste. Son intériorité comme sujet absolu fondera son affirmation immédiate. Ainsi sera établi à sa racine notre droit d'appliquer la catégorie de réalité et réfuté le « scepticisme maïmonnien » (289).

Mais pas plus que du principe d'identité, Maïmon ne pouvait déduire le donné mathématique *a priori*, ou le donné empirique *a posteriori*, Fichte ne pourra déduire du principe réel du Moi les déterminations de la conscience réelle. L'être ne peut poser que l'être, l'affirmation que l'affirmation; le moyen manque pour aller au non-identique. En face de l'intériorité absolue de la pensée pure logique doit reparaître, comme un fait inintelligible, l'extériorité non seulement de la pensée empirique, mais de toute pensée d'objets

---

(285) Reinhold, *Ueber das Fundament*, p. 28, 110 sq., *Beiträge z. B.*, I, p. 122 sq.

(286) Reinhold, *Ueber das Fundament*, p. 98 sq.

(287) *Ibid.*, p. 34-35. — Crusius, Epistola ad E. B. Hardenberg citata in *Polizii fasciculo*, etc. (Iéna, Kröker, 1757); *Logik*, p. 472.

(288) Kant, *Ueber die Deutlichkeit...* (éd. Rosenkranz, I, p. 101-104). « Crusius a raison de reprocher à maintes écoles de philosophie d'avoir négligé les principes naturels, et de n'avoir retenu que des principes formels » (p. 103).

(289) S. W. I, 99.

Digitized by Google

déterminés, même *a priori;* c'est l'extériorité de la pensée réelle (*Reelles Denken*) qui deviendra pour Fichte la conscience réelle de soi (*Reelles Selbstbewusstsein*). En conséquence, on retrouve chez Fichte la duplicité du point de départ : l'intériorité, domaine de l'intuition intellectuelle, de l'évidence; l'extériorité, domaine du sentiment et de la certitude. Mais ce *fait* inintelligible (fondement du Non Moi) ne pourra plus être, comme le fait kantien de l'expérience, objet du doute. Comme la genèse mathématique de Maïmon, qui n'est que relativement *a priori* à l'égard de l'identité, et suppose un élément extrinsèque, la genèse du savoir réel ne sera chez Fichte que relativement *a priori* à l'égard du premier principe. Et, de même que Maïmon a substitué comme donnée extrinsèque, mais indiscutable, la possibilité de la perception et des mathématiques, à la possibilité de l'expérience, Fichte fera appel à une donnée tout aussi indiscutable, la possibilité de la conscience réelle de soi.

La donnée extrinsèque a conduit Maïmon à joindre au principe vide de l'identité le concept de différence, et à réintroduire les concepts de réflexion au fondement de l'usage des catégories. De l'union de la différence et de l'identité naissent à la fois le divers et l'identité du divers. La différenciation infinie de l'unité donne les différentes espèces possibles de différences à l'infini et l'infinité des degrés de chaque espèce de différences à l'infini. La différentielle peut se quantifier à l'infini, c'est la « quantitabilité matérielle ». La déterminabilité des formes de l'intuition n'est que la loi générale de la quantitabilité fondamentale. Parallèlement, la donnée extrinsèque du savoir réel conduira Fichte à l'acte absolu du Non-Moi. De son union avec le Moi naîtra la quantitabilité (*Quantitätsfähigkeit*) ou déterminabilité. La quantitabilité de l'activité idéale (union de la déterminabilité maïmonnienne et de la représentabilité rheinoldienne) donnera l'espace et le temps comme formes du déterminable; la quantitabilité de l'activité réelle (union de la déterminabilité matérielle de Maïmon (différentielle) avec la tendance rheinoldienne) donnera la tendance qui pousse à l'infini les limites. La synthèse du Moi et du Non Moi n'achèvera pas la série dont le nombre irrationnel est le symbole, — un même symbole valant pour la réalité empirique et l'Idée du Moi (pratique), pour l'infinité de l'effort (activité réelle, *Streben*) et celle de l'aspiration (activité idéale, *Sehnen*). La « différence » du Non Moi, répétée ou conservée sous des formes différentes à chaque étape de la déduction, fournira les différences spécifiques des facultés fondamentales, posées comme autant d'éléments inintelligibles distincts, par la déduction non génétique de Reinhold.

L'identité et la différence apparaissent surtout chez Maïmon sous la forme des concepts de réflexion, qui supposent la réalité et la

Digitized by Google

détermination des objets plus qu'ils ne les produisent. D'autre part, le principe d'identité, non comme simple concept de réflexion, mais comme principe transcendantal déterminant *a priori* l'objet en général, est seul absolument pur et *a priori;* la différence comme réalité, sous quelque aspect qu'on l'aperçoive, même en mathématique, n'est toujours par rapport à lui qu'un donné. Comment unir dans une synthèse *a priori*, en vue d'une genèse pure, un principe vide absolument *a priori* avec un principe matériel qui ne l'est pas ? Maïmon oscille entre deux solutions : d'abord faire de la différence un principe pur comme l'identité, la supposer dans *l'entendement infini* avec la réalité des différences et leur unité ; expliquer par la finité de notre entendement le caractère formel que prennent en nous l'identité et la différence comme concepts de réflexion. C'est à certains égards la voie que choisira Schelling dans la philosophie de la Nature et surtout dans la philosophie de l'Identité. Mais la Nature et ultérieurement l'Identité originaire ne seront pas objectivées sans façon par Schelling, comme l'entendement infini maïmonnien. Il est clair qu'il s'agit là d'une fiction à laquelle sa qualité de fiction n'ôte pas son caractère dogmatique. Car tenue pour feinte ou pour réelle, cette conception a partout les mêmes conséquences (290). Ces conséquences sont la suppression de l'immanence, dans le sujet connaissant, des éléments constitutifs de la connaissance; le Moi sujet fini est postérieur aux réalités dont il prend connaissance. L'immanence des différentielles n'y change rien, si les conditions de la connaissance pour le sujet, des existences dont ces différentielles sont le principe, ne sont pas identiques aux conditions de ces existences elles-mêmes dans l'entendement infini.

Mais une autre solution se présente. L'identité étant absolument pure, le divers étant toujours un donné (*a priori* ou *a posteriori*) l'identité peut être posée comme la propriété du sujet pensant, et la différence comme une absence d'identité provenant de la limitation du sujet. La différence est dans ce cas simplement subjective. Maïmon entrevoit cette solution (291). Mais pour que la limitation du sujet fournisse la série des différences réelles, il faut que ce sujet soit originairement réalité infinie. Or, le sujet maimonnien ne dispose originairement que d'une identité formelle. Cette solution ne sera pleinement réalisable que lorsque Fichte aura uni dans le même principe le sujet, l'identité et la réalité.

De ce « Moi » souverainement idéal et identique, dont il ne fournit pas la formule, Maïmon suggère en tout cas la technique de cons-

(290) Pour Maïmon les conséquences, le plus souvent, déterminent la réalité d'un concept. Cf. *Streifereien*, p. 228-232.

(291) *Tr. phil.*, p. 110-112. « La différence est défaut d'identité » (p. 112).

Digitized by Google

truction : la réalité du Moi s'accroît au fur et à mesure que sa représentation s'universalise jusqu'à ce que le sujet et l'objet s'identifient. D'autre part, on ne peut s'élever au fondement (*Grund*) que si l'on supprime la condition (*Bedingung*), en substituant le parce que... (*Weil*) au si... (*Wenn... Soll*) comme par exemple dans cette proposition : un triangle est un triangle parce que chaque chose est semblable à elle-même. La condition est en effet le simple énoncé du sujet du jugement, sans qu'on sache pourquoi le sujet est lié dans le jugement au prédicat : c'est le jugement synthétique auquel convient la formule hypothétique, par exemple : « si *a* précède, *b* doit suivre, — si une ligne est droite, elle est la plus courte ». L'impuissance de la genèse qui caractérise tout donné se marque toujours par des formules hypothétiques. Ces considérations sont en parfait accord avec celles de Fichte sur le jugement thétique : rechercher le fondement, c'est exorciser le jugement hypothétique, en supprimant la condition. Soit la formule : « si *a* est, *alors* il est identique avec *a* », où l'identité s'exprime de façon conditionnée, on trouvera son fondement lorsqu'on aura exprimé de façon inconditionnée l'identité qu'elle inclut. En disant : « *a* est identique à *a* parce que c'est *a* », on place dans le sujet de la proposition le fondement du rapport, ce qui revient à nier qu'il y ait un fondement ; de même quand je dis : « une ligne droite est la plus courte parce qu'elle est droite, *a* doit précéder *b* parce qu'il en est ainsi » (292). Le fondement de l'identité de *a* n'est pas *a* ; *a* est contingent par rapport à l'identité de la pensée avec soi-même ; je dois donc faire abstraction du contingent, de la condition « si *a* est », pour obtenir la majeure universelle constituant le fondement : la pensée est identique avec elle-même et *a* est identique avec lui-même *parce qu'*il est pensé. Quand d'autre part on dit : « la pensée est identique avec elle-même parce qu'elle est pensée », cela ne signifie pas qu'on ignore le fondement placé ici dans le sujet, mais qu'il ne peut y avoir de fondement hors de la pensée.

Les remarques de Maïmon sur la catégorie de qualité facilitent encore cette attribution au Moi pensant du fondement des rapports pensés en lui. De plus, en précisant les notions d'affirmation et de négation logiques ou transcendantales, elles préparent la synthèse du Moi et du Non Moi. — Affirmation et négation sont les formes des formes, car elles sont d'abord des modes de relation des formes entre elles (par exemple la relation d'affirmation entre substance et accident, dans l'attribution des accidents à la substance), mais elles sont encore l'universel qui est déterminé de différentes façons

(292) *Tr. phil.*, p. 106-109; 204.

Digitized by Google

par les formes, car que j'affirme ou que je nie un rapport entre des objets, même dans le cas de la négation où le rapport des objets entre eux reste indéterminé, *je pose toujours un rapport de ces choses à ma faculté de penser*. — Si d'autre part, on considère la négation et l'affirmation en elles-mêmes, c'est-à-dire au point de vue logique, on a deux actes absolument incompatibles, qui ne peuvent s'expliquer l'un par l'autre, qui ne sont pas opposés l'un à l'autre, car l'opposition implique la détermination réciproque et l'explication mutuelle des termes opposés; entre ces deux actes, il y a non *opposition*, mais différence. Si l'on considère au contraire ce qui est nié ou ce qui est affirmé, alors les deux ont une réalité qui s'explique mutuellement par la détermination réciproque : c'est la réalité et la négation transcendantales, qui sont deux *opposés*. En effet, une réalité niée par le Moi est dans une certaine mesure rapportée à lui et posée dans sa faculté de pensée. Une fois donc la différence et l'affirmation (l'identité) posées par un acte inintelligible et irréductible, l'absoluité de la différence fait place à la relativité de l'opposition (293).

Puisque toute chose n'a de réalité que dans la mesure où elle est l'objet d'un jugement, la réalité transcendantale n'est rien hors de la faculté représentative, mais une relation particulière d'un quelque chose en général, au sujet de la pensée. Il est donc juste d'attribuer à la faculté représentative (au Moi comme subjectivité) toute la réalité et toutes les propriétés qui sont attribuées au sujet des jugements, par exemple avant toutes les autres, l'identité. Le Moi absolu, dira Fichte, est catégorie de la *réalité*. Pour Fichte également, l'acte du Moi et celui du Non-Moi seront en eux-mêmes irréductibles, originairement sans aucun rapport, car le rapport implique une identité quelconque; l'acte du Non-Moi en lui-même inintelligible, ne pourra s'expliquer par le Moi à moins d'être posé dans une certaine mesure par lui ; l'opposition est dans un certain sens position. L'absoluité de la négation tendra à se supprimer pour se convertir en position ; tant que cette conversion n'est pas achevée, il y aura à l'intérieur du Moi deux *réalités* également posées par lui, mais opposées qui se partagent la sphère de la réalité transcendantale et s'expliquent corrélativement.

Si Maïmon se décide pour une fiction dogmatique, en plaçant dans un entendement infini les règles nécessaires à la production du donné, ou en posant en lui les différences réelles qui sont au fond des différences des intuitions, il retrouve dans l'entendement infini lui-même les difficultés que Fichte va rencontrer dans son

(293) *Tr. phil.*, p. 110-119; 257.

Digitized by Google

Moi-sujet. Comment concilier avec l'unité d'un Absolu et sa plénitude identique, la différenciabilité de *l'ens reale?* Cette difficulté entraîne la position d'un rapport réciproque, inintelligible dans son origine entre le *Real-Grund* et *l'Ideal-Grund:* pas de production du réel par les rapports pensés, si un réel, en soi opaque à la pensée, n'est pas fourni d'une manière quelconque à la pensée; mais point de réel pour la pensée, si ce réel lui est fourni sans sa collaboration. Ce rapport réciproque, qui implique au fond l'impossibilité de supprimer la condition (*Soll, wenn*) du jugement hypothétique, c'est-à-dire l'incapacité de s'élever jusqu'à un fondement absolument suffisant, se retrouvera dans la W.L. au cours de toute la déduction et se marquera dès le début par la position du Non-Moi, au moyen de *modus tollens* du raisonnement apagogique.

La déduction maïmonnienne des catégories et des formes, qui repose sur un double principe de différenciation, l'entendement infini et les différentielles, utilisés dans l'ordre objectif, — la déterminabilité utilisée dans l'ordre subjectif, prépare la déduction fichtéenne, où se trouveront distingués également deux ordres, objectif et subjectif, celui de la production ou de l'activité réelle, source de la matière de l'intuition, celui de la réflexion ou de l'activité idéale, source de la forme de l'intuition. La déterminabilité, comme forme sous laquelle doit être pensée la matière, correspond à la déterminabilité maïmonienne; l'indétermination de la matière du troisième principe, qui se résoud dans l'effort ou dans le devoir être infini pratique, correspond à l'entendement infini maïmonnien. Mais le rapport entre la forme de connaissance déterminée, et la matière de la connaissance, indéterminée, n'objectivera en rien cette dernière, parce que l'infinité de la matière n'est qu'une loi immanente au Moi comme la déterminabilité (294).

La déduction maïmonnienne de l'espace et du temps servira de modèle à celle de la W.-L. Pas de perception sans différences qui se nient réciproquement; pas de position de ces différences sans une synthèse de ces différences; pas de synthèse sans une limitation réciproque de ces différences, limitation qui va à l'infini, bref si les dif-

(294) Pour Maïmon, l'espace, le temps et la cause (jugement hypothétique) considérés dans leur apparence sont des liaisons unilatérales, considérés dans leur essence ce sont des concepts ou rapports réciproques. Chez Fichte la quantitabilité comme détermination en général est d'abord rapport réciproque, puis se déterminant de nouveau engendre deux liaisons unilatérales complémentaires : la substance et l'accident (détermination Maïmonienne) et la cause et l'effet (jugement hypothétique). Il est visible que, tout en adoptant une construction originale, Fichte a travaillé sur les analyses Maïmoniennes comme première donnée.

Digitized by Google

férences ne sont pas posées comme des *minima*, c'est-à-dire comme continues. L'espace et le temps sont déduits comme conditions pour la perception possible de ces différences; les différences matérielles sont posées antérieurement au temps et à l'espace, elles remplissent la sphère de l'espace qui se trouve entièrement déterminé par elles. Les points temporels et spatiaux sont fonctions des limites de différence et le changement est originairement conçu sous l'aspect d'une régression, en fonction de la dépendance d'un élément par rapport à un autre (295). Tous ces motifs se retrouvent dans les paragraphes 10 et 11 des *Grundlage*, 4 du *Grundriss*. Il y a un contraste néanmoins, c'est que l'être des différences matérielles ou des objets supposés par les différences spatiales, est lui-même conditionné, chez Fichte, par la limitation originaire du Moi, si bien que la position des points temporels ou spatiaux comme limitations réciproques des objets n'est que la projection pour et par le Moi représentant, de la causalité du Non-Moi, en opposition avec celle du Moi, dans une série de points qui constituent la série temporelle. Si Maïmon conçoit, avec les monadologistes, que les différences et leur continuité ne sont dans l'espace que parce qu'elles sont antérieurement dans les choses, il ne pose pas ces différences matérielles uniquement comme des conditions de la perception, comme des conditions de la connaissance pour le Moi. Tout en affirmant que l'identité et la différence sont conditions de toute pensée et de toute connaissance, il se refuse à faire de la faculté de connaître ou du sujet le fondement de ces différences; ils *n'*existent *qu'*à titre de conditions. Les différences au contraire, si elles conditionnent la connaissance, existent autrement que comme condition de celle-ci; elles ont une existence indépendante du mode de la connaissance.

Fichte, au contraire, leibnitien si l'on veut, en ce que les différences des formes ne font pour lui qu'exprimer les différences antérieures de la matière, *ne* les posera *que* sous la condition nécessaire de la conscience possible de soi. Poussant à l'absolu la thèse de la subjectivité propre à la *Critique*, il n'estime pas que la nécessité du rapport entre le *Real-Grund* et l'*Ideal-Grund* puisse impliquer, même à titre de fiction ou d'hypothèse, l'existence des différences et de leur continuité indépendamment de leur réquisition par et pour le Moi connaissant. Si l'espace doit être posé pour qu'on puisse y loger les objets déjà posés, ces objets — objets idéaux — auront été eux-mêmes antérieurement posés par et pour le Moi connaissant, comme condition nécessaire de la connaissance, et de l'explication par le Moi, de sa propre limite. Le rapport de l'*Ideal-Grund* et du *Real-*

(295) Maïmon, *Tr. phil.*, p. 137 sq., 179, 182.

Digitized by Google

Grund aura lieu entre l'*être* de la limite et le *poser* de la limite, non, comme le veut Maïmon, entre le divers existant sous sa forme intelligible dans l'entendement infini et le Moi connaissant et fini, — différence d'un grand poids dans la question de la réalité des catégories, spécialement de la catégorie de cause.

Pour tenter de fonder cette réalité, Maïmon suppose que les objets se produisent dans notre intuition suivant les lois de l'entendement (différentielles) immanentes à la conscience, mais échappant à notre connaître. La question *quid juris* est résolue parce que l'entendement n'a plus à soumettre à ses règles *a priori* un donné *a posteriori*, mais que ce donné est lui-même produit conformément à ces règles. L'unité originaire impliquée par l'immanence, entre l'entendement producteur et l'entendement reproducteur, paraît garantir la correspondance entre les rapports latents des différentielles et l'ordre établi, comme après coup, entre les intuitions produites. Néanmoins, la tentative de Maïmon échoue, parce que l'unité de l'entendement infini et de notre faculté représentative est brisée par la limitation absolue de notre propre pouvoir de connaître. L'entendement infini reste « qualité occulte », obscurité de la conscience; le mécanisme de la production est simplement postulé, comme une fiction commode ; l'affirmation d'un accord originaire entre la production et la reproduction est donc arbitraire. Mais de plus, par une véritable contradiction envers la méthode copernicienne, au lieu que l'hypothèse concernant la production soit comme extrapollée du mécanisme de la reproduction dans le sujet, le mode d'action dans l'entendement infini, immédiatement objectivé comme *prius*, est conçu comme différent du mode d'action dans le sujet connaissant fini, rejeté lui-même au rang de satellite. La déduction des catégories établit que les conditions d'existence des choses dans l'entendement infini sont différentes des conditions de la connaissance des choses existantes, pour l'entendement fini. Si le rapport du *maximum* de différence rend possible en nous la succession, laquelle rend à son tour possible la perception des objets, la succession ne conditionne en rien l'existence même des objets. Les existences ne se succèdent pas, l'irreversibilité est une illusion, la catégorie de cause est donc sans réalité.

Il est visible que cet échec a sa source dans un manquement envers l'esprit copernicien de la méthode : tout se passe comme si deux « moi » distincts existaient, l'un produisant, l'autre connaissant; leur immanence ne change rien à l'affaire, car le premier est à l'égard du second comme la chose en soi kantienne à l'égard du phénomène : il est fondement, qualité occulte et essentiellement différent du sujet.

Digitized by Google

Pour répondre au scepticisme qui est la rançon de cette faute, Fichte s'inspirera de l'intention de Maïmon. Poser le sujet comme Absolu, absorber toute la réalité dans la conscience claire de soi (dans le *Fürsich*), c'est, conformément à l'esprit copernicien, affirmer que tout n'existe qu'en vertu de la *lumière*, de la *clarté* de l'esprit, que la lumière du *sujet connaissant* est le seul *prius*. C'est donc la forme de la connaissance (*Für*) qui suscitera immédiatement la matière du connaître : les conditions de la connaissance seront *ipso facto* les conditions mêmes de l'existence. Les formes pourront s'appliquer aux objets parce que l'imagination produit en même temps les lois et les objets auxquels elles s'appliquent (296). *A priori* et *a posteriori* sont une seule et même chose sous deux aspects différents (297). Formules dont Maïmon peut revendiquer la paternité, puisqu'il estime résoudre la question *quid juris* en faisant produire par l'entendement le donné *a posteriori* auquel il applique ses règles, — mais dont il ne peut tirer tout le parti nécessaire, parce qu'il ne voit pas que l'entendement producteur doit être placé dans le *sujet* connaissant et non hors de lui (à la façon de Spinoza), et que la production du réel (du savoir réel) doit être conçue comme la *conséquence* d'une limitation d'un *seul et même* sujet illimité dans son essence. De cette façon, le donné pourra être ce qui est immédiatement produit et ne pas être en dehors du principe de la conscience claire, puisque cette production n'est elle-même qu'un moment nécessaire dans la réalisation de cette claire conscience de soi. Par cette destination du sujet absolu :*Sich durchdingen !* la connaissance du mécanisme de la production de la matière ne sera plus l'objet d'une hypothèse, fiction plus ou moins arbitraire, mais d'un *savoir*. De même que les conditions et lois de la connaissance de la limitation ou de la différence (savoir à la première puissance), la connaissance de ces conditions et de ces lois (savoir à la seconde puissance, *Wissenschaftslehre*) sera fondée dans l'essence du Moi-sujet. A bon droit, Fichte pourra écrire : « *Die qualitas occulta ist ausgetilgt* ».

En répondant comme Maïmon à la question : « Comment est possible la perception? » — car possibilité de la conscience réelle de soi, possibilité de la représentation ou de la perception concernent au fond le même fait indubitable, — Fichte pourra de la sorte répondre à la question kantienne : « Comment est possible l'expérience? » La loi du *minimum* de différence ne portera plus sur des différences conçues, bon gré mal gré, comme existant en soi hors du sujet représentant, mais concernera l'expansion continue

(296) S. W. I, p. 388.
(297) *Erste Einleitung*, S. W. I, p. 447.

Digitized by Google

de l'activité réelle du Moi qui repousse de lui la limite imposée, qui la pose du même coup pour lui par cette activité réfléchissante, grâce à laquelle elle apparaît sous forme d'une succession continue de différences insensibles. L'activité idéale donnera par le temps une traduction exacte du *progrès* de l'activité réelle : l'irreversibilité se révélera donc comme réelle, appartenant à l'existence autant qu'à la connaissance. La causalité sera applicable et l'expérience sera fondée, puisqu'il y a des liaisons nécessaires de même nature qui rendent possible à la fois les existences et leur perception.

Pour réussir là où son prédécesseur échoue, Fichte supposera moins que lui. S'il retient, par l'idée d'une diminution à l'infini de la différence entre le Moi et le Non Moi, quelque chose de la notion de différentielle, il abandonnera la théorie elle-même. Les limitations du Moi qui remplacent les différentielles ne sont pas des éléments intelligibles dans un entendement infini, mais des phénomènes. Le seul vrai Noumène, c'est l'Idée du Moi absolu, comme abolition de toute limite, de toute différence. Fichte restera par là plus fidèle à l'esprit du Kantisme : contre la critique maïmonnienne qui restaure le dogmatisme leibnitien, suivant lequel tout phénomène n'est que l'apparence négligeable d'une réalité intelligible, il restaurera un équivalent du *réalisme* des phénomènes. De même que Kant établissait contre Leibnitz, par la solution de continuité établie entre le phénomène et l'intelligible, au moyen des thèses de l'*Esthétique transcendantale*, une réalité propre du phénomène à l'égard du monde supra-sensible, Fichte assurera au monde sensible une réalité distincte de celle du monde intelligible en intégrant à l'intérieur du premier les différences matérielles, et en séparant radicalement celles-ci du second par la solution de continuité que le choc inintelligible du Non Moi apporte entre la conscience réelle et le Moi pur.

La destruction du scepticisme moral sera la conséquence de celle du scepticisme théorique. La question *quid facti* relativement à la présence d'une causalité de la raison dans le fait de la conscience morale sera tranchée, si la conscience de l'autonomie apparaît elle-même comme une condition de possibilité de la connaissance réelle. Cette réponse fournira du même coup une description de la genèse, de l'*Entstehungsart* de la représentation en nous de la Loi comme telle. Enfin, la liaison de cette genèse avec celle du monde sensible apportera dans le principe de la moralité l'union réclamée du matériel et du formel. Les actions morales seront ainsi déterminées quant à leur contenu et la causalité de notre action sur le monde sensible se trouvera du même coup justifiée et expliquée. La déduction de toutes les conditions grâce auxquelles

Digitized by Google

la loi pourra se réaliser dans le monde sensible : déduction de la réalité ou applicabilité du droit et de la Loi morale sera un effort pour résoudre, dans les termes mêmes où Maïmon l'a posée, la question de la réalité des concepts (298).

§ IV. — *L'Enésidème de Schulze*

La critique d'*Enésidème* constitue le dernier choc de stimulation d'où naîtra la W.-L.

Reinhold, admettant à la fois les résultats, les prémisses et la méthode de la *Critique*, croyait, par un simple approfondissement du Kantisme, pouvoir découvrir le principe universellement évident d'où sortirait la systématisation définitive de la philosophie. Maïmon ne retenant de la Critique que son esprit « copernicien » avait abouti à détruire à la fois ses prémisses et ses résultats. Enesidème-Schulze, réunissant en un faisceau toutes les objections adressées à la philosophie transcendantale, tant par les Leibnitiens comme Heydenreich, Schwab, Flatt, que par les Huméens, met en péril les principes mêmes et la méthode du Kantisme.

Il est d'accord avec Reinhold pour proclamer que la philosophie ne saurait se constituer comme une science, sans un premier principe, et que ce principe ne peut être recherché ailleurs que dans ce qui détermine le concept suprême, celui de la représentation et du représentable (299).

Mais 1° le principe de Reinhold, la « proposition de la conscience », ne saurait être pris comme premier principe. En effet, cette proposition est subordonnée au principe d'identité (300). Elle devrait être complètement déterminée par elle-même ; or, elle repose sur la distinction de la représentation à l'égard du sujet et de l'objet, et sur son rapport aux deux, — et ni cette distinction, ni ce rapport ne sont eux-mêmes déterminés, puisque Rein-

---

(298) L'influence de Maïmon se marque en outre par un grand nombre de détails : Moi comme Idée, comme pur, comme sentiment; définition de la certitude du Savoir, etc., à rapprocher des concepts Maïmoniens de Moi, de nombre irrationnel, de déterminabilité, etc., de même la critique de Reinhold, l'usage de certaines comparaisons optiques, de certains exemples (l'aimant attire le fer, le *Linienziehen*, etc.). Cf. Kuntze, *Die Philosophie S. Maïmon's*, p. 344 sq.). L'emploi des formules à l'aspect algébrique (A + B déterminé par A, A+B déterminé par B, *x, y, z Einheit* (F. I, p. 171 sq., 381 sq., etc.) s'inspire des préoccupations maïmoniennes touchant la connaissance symbolique et le langage philosophique (*Streifereien*, p. 298 sq., *Logik*, p. 147-148).

(299) Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792, p. 53-57. — Fichte, S. W. I, p. 4.

(300) *Ibid.*, p. 60-61.

Digitized by Google

hold en donne les définitions les plus diverses (301). Elle n'est pas universelle, car on peut trouver dans l'expérience des faits dont elle ne saurait rendre compte (302). Elle n'est pas analytique, mais synthétique, car au sujet — conscience, est adjoint un prédicat qui n'est pas contenu dans son concept, mais fourni par l'expérience (303). Bref, elle n'est qu'une proposition abstraite, qui exprime seulement ce qu'ont de commun quelques manifestations de la conscience (304). D'autre part, elle ne peut rendre compte des éléments qui lui sont subordonnés : pour distinguer telle chose d'une autre et la rapporter à cette autre, il faut qu'il y ait déjà quelque chose de perçu : l'intuition qui est notre première perception, ne peut donc être distinguée de rien, n'être rapportée à rien, elle ne serait donc pas une représentation (305). En revanche, puisque notre conscience ne contient que des représentations, le rapport et la distinction ne sont évidemment eux-mêmes que des représentations; par conséquent, ils ne peuvent rendre compte de la représentation en général (306). On affirme aussi que la représentation est immédiate et que l'objet et le sujet postérieurs à elle, sont médiatement possibles par elle pour la raison suivante : ce qui dans la conscience doit être rapporté au sujet et à l'objet, est nécessairement antérieur à ceux-ci. Dans ce cas, on peut tout aussi bien dire que le sujet et l'objet doivent exister avant la représentation, car on ne saurait la leur rapporter s'ils n'existaient déjà (307). D'une façon analogue, les dénominations de forme pour ce qui, dans la représentation, appartient au sujet, et de matière pour ce qui appartient à l'objet, paraissent arbitraires et pourraient même être inversés. Pourtant c'est de cette dénomination arbitraire qu'on déduit que la matière est donnée, et la forme produite. En réalité, la représentation ne se compose pas de deux parties, dont l'une appartient au sujet et l'autre à l'objet ; mais elle est tout entière rapportée soit au sujet, soit à l'objet, seulement de façon différente dans les deux cas : dans le premier, comme la propriété à son sujet, dans le second comme le signe à la chose signifiée (308). L'existence de la matière empirique conduit Reinhold à l'expliquer par une chose en soi qui en serait la cause : cette matière sert donc de fondement pour la connaissance de cette chose. Ainsi la chose en soi,

(301) *Aenesidemus*, p. 63-69. — F. S. W. I, p. 6.
(302) *Aenesidemus*, p. 70-73. — F. I, *ibid.*
(303) *Aenesidemus*, p. 75-76. — F. I, *ibid.*
(304) *Aenesidemus*, p. 76-77. — F. I, *ibid.*
(305) *Aenesidemus*, p. 83-86. — F. I, p. 8-9.
(306) *Aenesidemus*, p. 86-90. — F. I, p. 9.
(307) *Aenesidemus*, p. 89-90; — F. I, p. 9-10.
(308) *Aenesidemus*, p. 187-190; 201-222. — F. I, p. 17-18.

Digitized by Google

inconnaissable et irreprésentable est en même temps réelle et agissante comme réalité en soi, bien que la réalité et la causalité soient deux catégories applicables seulement aux objets susceptibles d'être représentés (309).

Lorsque, pour tourner la difficulté, Reinhold affirme que la chose en soi est un concept, il ne fait que s'enfoncer davantage dans la contradiction; car comment un concept pourrait-il causer une affection? (310) Il s'y enfonce encore plus lorsqu'il déclare que la matière empirique réalise le concept de la chose, car comment l'effet de la chose en soi pourrait-il en être la cause? (311)

2° Non seulement le premier principe découvert ne se justifie pas comme tel, et ne permet pas d'expliquer ce qu'il doit expliquer, mais encore le simple dessein de rechercher un premier principe, comme cause réelle de tous les phénomènes dans notre conscience, témoigne d'un esprit dogmatique qui, bien que contraire au véritable esprit critique, a pourtant sa source dans le Kantisme lui-même (312).

Toute la *Philosophie des Eléments* repose sur une espèce de raisonnement ontologique: la représentation doit être *pensée* comme distincte du sujet et de l'objet, et rapportée aux deux, donc elle *est* telle et implique *réellement* ces deux opérations. On doit *penser* la matière et la forme comme parties constitutives de la représentation ; la représentation *est* donc *réellement* un produit de ces deux facteurs. On doit *penser* la matière comme donnée, elle *est* donc *réellement* donnée. Qui admet une représentation doit aussi admettre une faculté représentative sans laquelle cette représentation ne peut se *concevoir*, donc une telle faculté *existe*. Ainsi, l'être lui-même est impliqué par la nécessité de la pensée. C'est le postulat dogmatique de la preuve ontologique, ruiné par la *Critique* elle-même. La faculté représentative doit avoir une existence propre et objective qui cause les représentations, mais nous ne pouvons justifier la connaissance transcendantale d'une telle existence, ni une telle application transcendante du concept de causalité (313).

Mais à y regarder de près, nous trouvons dans la *Critique* elle-même le germe de ce raisonnement : la connaissance doit *être pensée* comme jugement synthétique *a priori;* elle *est* donc telle. L'universalité et la nécessité doivent être *pensées* comme la pro-

(309) *Aenesidemus*, p. 224 sq.; 261-272. — F. I, p. 19.
(310) *Aenesidemus*, p. 275, note; 291-306.
(311) *Aenesidemus*, p. 307-310, note.
(312) *Aenesidemus*, p. 93-98.
(313) *Aenesidemus*, p. 98-109. — F. I, p. 10-11.

Digitized by Google

priété de la forme de notre connaissance, elles lui *sont* donc *réellement* attribuées. La raison pure doit être *pensée* comme le fondement de cette forme universelle, elle en *est* donc le fondement. Cette théorie qui permet à la nécessité de la pensée de poser l'être, nous permettrait de connaître les choses en soi; or, c'est précisément de cette théorie que Kant se sert pour prouver qu'elles sont inconnaissables (314).

Mais Kant n'a même pas prouvé que seul notre esprit peut être pensé au fondement des jugements synthétiques. D'abord de ce que nous ne pouvons actuellement expliquer les choses que d'une façon, il ne s'ensuit pas que plus tard, nous ne serons pas capables de les expliquer autrement. Aujourd'hui même on peut penser que ces jugements ont une autre source. Il se pourrait faire que toute notre connaissance provînt de la causalité sur notre esprit, d'objets existant réellement, et que même la nécessité que l'on trouve dans certaines parties de la connaissance fût produite par une certaine façon qu'ont ces choses de nous affecter. Ainsi, pendant le temps qu'une sensation nous affecte, nous sommes obligés de la penser comme existante. En vérité, la nécessité n'est toujours qu'un sentiment subjectif qui accompagne nos impressions lorsqu'elles nous sont données. Précisément parce que les choses en soi sont absolument inconnaissables, nous ne pouvons pas savoir si elles ne produisent pas en nous certaines déterminations. Le rapport des représentations *a priori* aux objets peut du reste s'expliquer autrement qu'en faisant de celles-là des formes de connaissance valables seulement pour l'expérience, par exemple au moyen d'une harmonie préétablie qui en elle-même n'a rien d'absurde, entre ces représentations et les choses en soi. Bref, une déduction du nécessaire et de l'universel dans notre connaissance, en partant de l'esprit, ne rend l'existence de cette nécessité en rien plus concevable qu'une déduction de celle-ci en partant de l'existence des objets (315).

Et, en effet, cette cause de la connaissance, que Kant place dans la raison pure, esprit en soi, n'est-elle pas elle-même une chose en soi? Or, la chose en soi est inconnaissable parce que les catégories ne peuvent s'y appliquer; de quel droit donc en faire la cause « le *Real-Grund* » de notre connaissance puisqu'elle est soustraite aux catégories de causalité et de réalité ? Si l'on considère l'esprit, cause des jugements synthétiques *a priori*, comme simple Idée transcendantale, la difficulté reste la même. L'Idée n'est que l'exigence de la raison vers l'unité absolue de la connaissance

(314) *Aenesidemus*, p. 132-142.
(315) *Aenesidemus*, p. 142-152. — F. I, p. 13-15.

Digitized by Google

expérimentale fournie par l'entendement; elle ne nous fournit nullement l'intuition supra-sensible d'un sujet absolu, par où s'expliquerait l'origine de la connaissance (316).

En remontant au fondement de notre connaissance, Kant qui croit réfuter Hume, se sert au contraire d'une hypothèse que celui-ci a réfutée : il attribue une valeur réelle au principe de causalité; il dépasse l'expérience qui nous montre des représentations sans nous montrer d'où elles viennent. Or, comme notre connaissance ne va pas au-delà des représentations, nous ne pouvons affirmer que les choses se passent dans l'esprit comme nous nous le représentons. Quand nous affirmons qu'un phénomène est cause d'un autre, nous ne faisons que joindre à une représentation donnée le sentiment d'une attente ; saisissons-nous jamais une telle liaison entre la représentation et l'esprit? (317).

D'autre part, pas plus qu'il n'a réfuté le scepticisme de Hume, la *Critique* ne réfute l'idéalisme berkeleyen. Berkeley n'affirmait-il pas qu'il nous est impossible de connaître le monde des corps, c'est-à-dire la chose en soi comme cause de nos représentations? Dans sa *Réfutation de l'Idéalisme*, Kant démontrait que la conscience de notre expérience est conditionnée par la conscience immédiate d'un permanent spatial, établissant ainsi que l'expérience externe n'était nullement plus douteuse que l'expérience interne. Mais l'idéalisme berkeleyen ne conteste pas cette conclusion; il se contente d'expliquer les représentations extérieures, non par l'influence de choses extérieures, mais par l'action de Dieu sur notre âme. Il exige pour l'existence objective des choses hors de nous, une preuve que la *Critique* n'apporte aucunement, lorsqu'elle établit que la connaissance immédiate d'un permanent spatial est la condition de notre connaissance empirique (318).

L'éthico-théologie qui couronne la *Critique* enveloppe les mêmes paralogismes. Kant pose le devoir sans se soucier de sa possibilité et il en conclut l'existence réelle de la condition (Dieu, Immortalité de l'âme), par laquelle la réalisation de ce devoir est possible. Procédé absurde, c'est la possibilité du devoir qui doit se conclure de la possibilité préalable de sa condition. De plus, outre qu'on risque ainsi d'affirmer plus que la raison ne postule (par exemple l'accord du bonheur et de la vertu pourrait aussi bien se réaliser par un mécanisme naturel que par l'existence de Dieu), on passe encore arbitrairement d'une exigence simplement pensée à l'existence

(316) *Aenesidemus*, p. 153-173.
(317) *Aenesidemus*, p. 130-139; p. 173-180.
(318) *Aenesidemus*, p. 268-275.

Digitized by Google

hors de l'esprit de l'objet de cette exigence. Et si l'on veut, en fin de compte, justifier les postulats comme nécessaires à la dignité de la raison, on peut contester cette dignité et faire de la raison le produit contingent d'une nature aveugle (319).

La correspondance de Fichte nous révèle le retentissement profond en lui de cette critique destructive. Il déclare à Niethammer être très mécontent de l'état actuel de la philosophie critique : « Selon ma conviction intime, Kant n'a fait qu'indiquer la vérité, il ne l'a ni exposée, ni démontrée » (320). A Stephani (321) il écrit : « Avez-vous lu Enesidème? il m'a bouleversé un certain temps, a renversé en moi Reinhold, m'a rendu Kant suspect, et a ruiné mon propre système de fond en comble... il fallait rebâtir, c'est ce que je fais avec ardeur depuis six semaines. Réjouissez-vous avec moi de la moisson : j'ai découvert un nouveau fondement sur lequel l'ensemble de la philosophie se laisse très aisément élever. D'une façon générale, Kant possède la philosophie vraie, mais seulement dans ses résultats, non dans les principes capables de la fonder. Ce penseur unique m'apparaît toujours plus admirable; il a, ce me semble, un génie qui lui révèle la vérité sans lui en montrer les raisons. Bref, nous aurons, je crois, dans une couple d'années, une philosophie qui le disputera en évidence à la géométrie (322) ». Ainsi, après un moment de trouble profond, Fichte se ressaisit et commence la construction de son système définitif. En janvier 1794, il exprime à Reinhardt toute sa confiance : « Enesidème a définitivement assis ma conviction que dans son état actuel la philosophie n'est pas une science, mais il a renforcé en moi cette opinion qu'elle pourra le devenir réellement en peu de temps ». A cette époque, en effet, Fichte a vaincu les dernières difficultés ; prenant la défense de Kant et de Reinhold, il les dépasse et formule les principes dont devra s'inspirer la philosophie comme science : tel est l'objet du « *Compte rendu d'Enesidème* » publié au début de 1794, dans l'*Allgemeine Litteraturzeitung*.

1° L'auteur estime que toutes les objections d'Enesidème tendant à prouver que la proposition de la conscience n'est pas le premier principe, sont vraies en un certain sens. En même temps, leur examen nous fait pressentir ce que pourra être le premier principe véritable (323).

---

(319) *Aenesidemus*, p. 60-74; 432-441.
(320) *F. L. u. B.*, II, p. 430.
(321) Stephani, précepteur du prince de Castell, connu par ses écrits de pédagogie et de théologie.
(322) *F. L. u. B.*, II, p. 511-512.
(323) *Rezension des Aenesidemus*, S. W. I, p. 5.

Digitized by Google

En effet, la proposition de la conscience ne peut être subordonnée à celle de l'identité, comme le veut Enesidème, que si le principe de l'identité détermine *matériellement* celle-ci, c'est-à-dire possède non seulement une valeur formelle, mais une valeur réelle. Il faut donc qu'Enesidème admette dans l'esprit quelque fait qui assure à ce principe une telle valeur. Alors pourront se déterminer d'une façon définitive les concepts de distinction et de rapport qui se réfèrent uniquement à la contradiction et à l'identité, et qui dans la proposition de la conscience restaient indéterminables (324).

D'autre part, on peut accorder que la proposition de la conscience est une proposition synthétique, sans toutefois admettre que la synthèse est empirique, car à juste titre, selon Reinhold, la conscience *n'est pas pensable* sans ses trois éléments. De plus, puisque la réflexion les y découvre par analyse, on doit reconnaître tout de même que la proposition qui en découle est logiquement analytique. En conséquence, on doit dire que ce qui est évidemment une synthèse, c'est l'*acte* même du « représenter », qui implique distinction et rapport. Mais la synthèse n'est pas possible sans une antithèse ni une thèse et c'est cette dernière qui doit être le véritable premier principe (325).

Cela ne veut pas dire que l'expérience ne soit pas au point de départ de notre recherche, ni que la proposition de la conscience ne soit pas une abstraction. Mais il faut s'entendre : elle n'est pas un caractère commun, abstrait des différentes espèces de représentation, Idée, concept, intuition, car elle rend possibles, au contraire, celles-ci. L'esprit dans sa recherche, réfléchit sur des représentations empiriques et fait abstraction en celles-ci de toutes les conditions empiriques pour saisir l'acte pur du « représenter » : il se donne la représentation du « représenter » en général. C'est de cette façon que la proposition de la conscience repose sur une introspection empirique, et exprime une abstraction. Le rôle de l'expérience étant ainsi compris, nous répugnons à n'accorder à cette proposition qu'une valeur empirique. Comment l'acte pur du « représenter » pourrait-il se réduire aux éléments empiriques qui sont précisément éliminés? Pourtant cette réduction est fatale si la proposition de la conscience n'est pas démontrable, indépendamment de l'expérience à partir de laquelle on peut la découvrir, et si l'on juge que le principe souverain doit être un *fait*. Il faut donc concevoir que cette proposition n'est qu'un théorème qui se déduit *a priori* d'un prin-

(324) *Rezension des Aenesidemus*, p. 6-7.
(325) *Ibid.*, p. 5-6.

Digitized by Google

cipe à la fois formel et matériel, et que ce principe n'est pas un fait : *Tatsache*, mais un acte : *Tathandlung* (326).

Dès que cette déduction sera effectuée, il sera impossible de contester l'universalité de la proposition en se fondant, comme le fait Enesidème, sur des faits d'expérience qui la démentiraient; l'expérience, en effet, ne sera plus qualifiée. En même temps, toute la controverse se trouvera éclaircie : on pourra louer Reinhold d'affirmer l'immédiatité de la représentation et la médiatité du sujet et de l'objet par rapport à elle; mais cette affirmation ne vaudra que pour la conscience empirique, où ils surviennent une fois que la représentation a été rapportée à l'un et à l'autre. D'autre part, on pourra accorder à Enesidème que l'objet et le sujet précèdent la représentation, mais hors de la conscience, comme objet et sujet absolus; celui-ci étant non pas donné dans une intuition empirique, mais posé dans une intuition intellectuelle ; celui-là lui étant absolument posé comme un Non-Moi. Alors seulement, Reinhold pourra expliquer à Enesidème comment l'intuition empirique, notre première perception, peut être rapportée à un objet : cet objet n'est pas perçu, mais absolument posé et opposé comme Non Moi. Et puisque la représentation ne sera plus le premier principe, il lui fera facilement voir que les actions de rapporter et de distinguer, qu'on découvre dans la conscience, ne sont pas des représentations, mais les modes d'action nécessaires par lesquels l'esprit engendre la représentation elle-même. Enfin, la révélation et l'étude de ces modes d'action nous permettraient peut-être d'expliquer ce fait, — que Reinhold n'a pas totalement ignoré, mais qu'Enesidème a raison de bien mettre en lumière — à savoir que la représentation est à la fois rapportée tout entière au sujet et tout entière à l'objet, d'une part comme la propriété à son sujet (nous dirions plus exactement comme l'accident à la substance), d'autre part comme le signe à la chose signifiée (nous dirions comme l'effet à la cause). Et ce sera plus tard une des tâches capitales de la déduction dans la W.-L. que d'établir avec l'identité de l'*ideal* et du *real Grund*, la synthèse de la causalité et de la substantialité dans la représentation (327).

De même qu'en réfutant la critique de Descartes par Locke, Leibnitz esquissait du même coup son propre système, de même Fichte, en réfutant la critique de Reinhold et de Kant par Schulze, nous laisse pressentir la méthode de sa future philosophie, qui doit reposer sur la réflexion psychologique, l'abstraction, l'intuition in-

(326) *Rezension des Aenesidemus*, p. 7-8.
(327) *Ibid.*, p. 9-10; 18.

Digitized by Google

tellectuelle, la déduction *a priori*. Il nous fait prévoir aussi quel en sera le principe. Ce principe suppose et implique la négation de la chose en soi ; il doit être plus haut que la représentation, donner une valeur à la fois formelle et réelle au principe d'identité, être une thèse, une intuition intellectuelle, une *Tathandlung*, le Sujet absolu.

2° Toutes les objections d'Enesidème tendant à prouver que la recherche du premier principe est impossible et transcendante sont fausses et reposent sur un postulat dogmatique.

A. Tout d'abord, Schulze ne réussit pas à montrer que Reinhold et Kant sont incapables de poser, sans sophisme, l'esprit, au fondement de nos jugements synthétiques; et il commet la plus grossière des erreurs lorsqu'il tente d'expliquer la nécessité des jugements par la causalité des choses en soi. Ce n'est pas parce que celles-ci sont inconnaissables qu'elles pourraient, à notre insu, produire en nous certaines déterminations. Pour exclure cette possibilité, il suffit de démontrer qu'indépendamment de notre faculté représentative, *aucune* détermination ne peut être produite en nous par des choses en soi. L'exemple choisi par Enesidème est déplorable; la nécessité de penser comme présente la sensation qui nous affecte est celle d'un jugement de modalité; comment ce rapport immédiat à notre faculté représentative elle-même pourrait-il avoir lieu hors de nous et indépendamment d'elle? L'hypothèse d'une harmonie préétablie n'est pas moins absurde : elle implique l'union de deux éléments différents, les propriétés des choses en soi, et les représentations *a priori*. Mais une telle unité n'est possible que dans une faculté représentative; admettre cette unité reviendrait donc à admettre hors de nous une faculté représentative différente de la nôtre, et si la nôtre est fondée sur le principe d'identité et de non-contradiction, cette faculté différente doit nécessairement être contradictoire et impensable (328).

Il suffira donc de placer dans le principe d'identité et de non-contradiction le principe de toute la philosophie pour achever le système que Kant n'a fait que préparer, et en même temps couper à leur racine toutes les objections. Avec un tel fondement, on ne pourra plus prétendre que le système qui nous paraît nécessaire aujourd'hui ne le paraîtra plus demain, car ce serait croire qu'une plus haute culture nous permettrait de penser l'absurde. On ne pensera plus que la chose en soi est à la rigueur connaissable pour une faculté représentative différente de la nôtre, car les formes de l'intuition étant réduites à l'unité et déduites nécessairement de celle-ci, toute faculté représentative différente de la nôtre sera *ipso facto* contradictoire.

(328) *Rezension des Aenesidemus*, p. 14-16.

Digitized by Google

La tâche de la W-L. sera de montrer que tout système différent d'elle la contredit et par conséquent est en lui-même contradictoire (329).

B. — Reinhold et Kant ont absolument le droit de conclure de la pensée nécessaire d'une faculté représentative ou raison pure à l'existence de cette faculté comme fondement réel des représentations ou des jugements. L'obligation de rechercher une raison pour ces derniers repose sur la valeur logique du « principe de raison »; mais comme ce qui est fondé par là n'existe lui-même qu'à titre de pensée, la raison découverte, qui est simplement idéale et intellectuelle, est ici, *ipso facto*, réelle. Le fondement logique d'une pensée est nécessairement le fondement de l'existence de cette pensée (330).

C. — Toutes les objections d'Enesidème reposent sur un dogmatisme impénitent qui le conduit à penser partout des choses en soi. Ainsi, il conçoit la faculté représentative comme une chose solide, existant indépendamment de la représentation et l'existence absolue du Moi comme l'existence d'un En-soi mort. Il pousse même l'absurdité jusqu'à opposer aux parties que la pensée distingue dans la représentation les parties, réelles en soi, de celles-ci, comme s'il pouvait exister une représentation en soi et dans cette dernière des parties différentes de celles que le représentatif distingue! En réalité, la faculté représentative n'existe que *pour* et *par* la faculté représentative : le Moi est ce qu'il est, parce qu'il est, pour lui-même. Tel est le cercle d'où ne sortira jamais l'entendement fini. Le mérite de Kant est d'avoir découvert ce cercle, et ce qui le différencie de Hume, c'est qu'au lieu de considérer l'existence en soi comme possible, il y voit « une chimère, un songe-creux, une non-pensée (331) ». Il ne réduit pas pour cela tout à une apparence, il ne nie pas, en effet, le rapport nécessaire de l'intelligence à un intelligible, mais il estime que si un Non-Moi est nécessaire, celui-ci n'existe toujours que pour le Moi. Sa *Réfutation de l'Idéalisme* n'atteint sans doute pas l'idéalisme dogmatique de Berkeley; Kant observe lui-même qu'elle n'est pas dirigée contre celui-ci, dont le sort a déjà été réglé par l'*Esthétique transcendantale;* mais elle réussit à détruire, ainsi qu'elle se le propose, l'idéalisme problématique de Descartes, en montrant que la conscience du Moi pensant, n'est possible que sous la condition d'un Non-Moi objet de la pensée (332). Quant à Reinhold, « il s'est acquis le mérite immortel d'avoir attiré l'attention de la raison philosophante sur ce point, qu'il fallait ramener toute la philosophie à son

(329) *Rezension des Aenesidemus*, p. 13; 19-20.
(330) *Ibid.*, p. 13; 16.
(331) *Ibid.*, p. 11, 16-17.
(332) *Ibid.*, p. 20-21.

Digitized by Google

principe, et qu'on ne découvrirait pas le système des modes d'action permanents de l'esprit humain, tant qu'on n'en aurait pas découvert la clé de voûte (333) ».

La critique de l'éthico-théologie kantienne témoigne d'une méconnaissance encore plus grave du véritable esprit kantien. Elle prétend, au fond, substituer le primat théorique au primat pratique en subordonnant le commandement moral aux conditions théoriques qui rendraient possible son exécution dans le monde. Mais la raison pratique ne saurait admettre ce primat du théorique, car l'existence de cette raison même repose sur le conflit entre l'auto-détermination, l'indépendance à laquelle aspire l'effort essentiel du Moi pratique, et le Moi théorique, intelligence dépendant d'un intelligible; elle s'abolirait si l'on supprimait ce conflit qui se produit et s'exprime précisément par la prétention du Moi à se subordonner complètement l'intelligence et l'intelligible. Il n'y a rien de commun, d'autre part, entre les procédés de la preuve morale de Dieu, et ceux des preuves dogmatiques (cosmologiques-ontologiques), car l'exigence théorique qui passe de la nécessité pensée d'une cause de ce monde à l'existence de cette cause, aboutit à un conflit de la Raison théorique avec elle-même, celle-ci devant, en vertu de la loi qui lui est propre, rechercher une autre cause pour celle qu'elle vient de poser comme première. Au contraire, la preuve morale, mise en œuvre, conformément à l'exigence pratique, part d'un conflit du Moi et de la raison théorique et réussit à réaliser pratiquement ce que par destination la raison théorique ne peut atteindre (334).

Après la critique d'Enesidème, le Kantisme est donc encore debout, bien qu'il faille beaucoup de travail pour en ordonner les matériaux en un tout harmonieux et inébranlable. A la vérité, avec le *Compte rendu d'Enesidème* commence la *Doctrine de la science.* Fichte est en possession de son point de vue. Il a énoncé le principe qui caractérise son idéalisme : le fondement logique de la pensée est nécessairement le fondement de son existence. Cette affirmation capitale en implique plusieurs autres :

a — La pensée est absolument claire pour elle-même et jusqu'en son fond; l'essence de la pensée est la pensée claire et distincte; autrement elle échapperait à elle-même, et pourrait être dans son principe autre qu'elle n'est pour elle-même.

b — La pensée (objet) est identique à la pensée de la pensée (sujet). La pensée de la pensée, synonyme de clarté absolue, est la vraie pensée, à laquelle s'identifie l'Originaire. L'identité du sujet et de

(333) *Rezension des Aenesidemus*, p. 20.
(334) *Ibid.*, p. 21-24.

Digitized by Google

l'objet est la création du « pour soi » absolu. Le « pour soi » ne prend donc pas lui-même sa source dans une identité qui lui serait antérieure.

c — Conçu comme fondement des formes de la pensée, l'esprit est noumène. Mais si le fondement idéal est *ipso facto* réel, il doit *se réaliser* immédiatement dans le « pour soi ». Cette réalisation, c'est l'acte de l'intuition intellectuelle, le « je suis » (je suis absolument parce que je suis).

d — Tout ce qui peut être *conçu* comme hors de la pensée est *ipso facto* dans la pensée, et par conséquent par la pensée. Tout est dans la conscience, comme l'affirme Maïmon, mais tout ce qui est en elle a nécessairement sa source avec elle dans l'intériorité absolue du « pour soi ». La réalité tout entière est absorbée par la pensée rationnelle, l'extériorité n'est plus absolue, mais n'est qu'une simple limite de l'intériorité dans l'intuition intellectuelle.

E. — Coïncidence des préoccupations pratiques et des préoccupations génétiques.

§ I. — *Le « Pour Soi », principe d'union entre les exigences pratiques et le dynamisme génétique rationnel.*

Il semble que la W-L. prenne corps en vertu de besoins uniquement spéculatifs. En effet, elle paraît naître ici d'un travail abstrait de critique et d'analyse qui s'exerce sur le Kantisme et les théories sceptiques adverses. Elle se pose comme un idéalisme rationnel fondé sur le principe d'identité et prétendant par là à une évidence égale à celle des mathématiques.

Dans une lettre à Reinhard, écrite quelque temps après la publication du *Compte rendu*, Fichte insiste sur le paralléisme des mathématiques et de la philosophie; il déclare que si la philosophie ne construit pas ses concepts dans l'intuition sensible, elle peut les déduire par la pensée d'un seul principe reconnu de tous, et que la forme de la déduction est ici la même qu'en mathématiques (335).

Toutefois, ce souci spéculatif d'une rigueur scientifique « le disputant en certitude à l'évidence géométrique » n'étouffe pas l'intérêt pratique. Après avoir insisté au début du *Compte rendu* sur le caractère scientifique, logique, rationnel, que devra revêtir la philosophie, Fichte défend contre Schulze le primat pratique, et esquisse la doctrine du Moi pratique comme synthèse du Moi absolu et du Moi intelligent.

(335) *F. L. u. B.*, II, p. 420.

Digitized by Google

Il n'y a pas là contradiction. La spéculation elle-même établit en effet que le premier principe ne pourra systématiser toute la philosophie s'il ne s'élève pas au-dessus de la représentation, jusqu'à l'*activité* thétique qui en est la source première, bref s'il n'est pas au-dessus du domaine théorique. Enesidème en révélant l'insuffisance du premier principe adopté par Reinhold, a fait éclater au grand jour le conflit latent qui séparait celui-ci de Fichte. Dans cette même lettre à Stephani, où il dit rechercher une philosophie aussi évidente que la géométrie, Fichte déclare que « de son nouveau point de vue, les récentes discussions sur la liberté lui paraissent comiques, et qu'il lui semble drôle de voir Reinhold prétendre faire de la représentation la source de tout ce qui se produit dans l'âme humaine. Qui procède de la sorte ne peut, s'il est conséquent avec lui-même, rien savoir de la liberté ni de l'impératif catégorique; il doit être un fataliste empirique (336) ». « Celui qui s'est contenté d'étudier la seule *Critique de la raison pure* pour construire tout son système ne pouvait découvrir le principe source commune du théorique et du pratique ».

Au contraire, le principe qu'il s'est proposé, réduit les trois critiques à l'unité (337). « Jamais je n'aurais été en conflit avec vous, écrit-il à Reinhold, si vous n'aviez pas donné votre principe comme celui de toute la philosophie. Pour moi, il n'est que celui de la philosophie théorique (338) ».

L'effort de Fichte semble donc couronné de succès, puisque l'intérêt pratique loin d'être sacrifié à l'intérêt spéculatif, se concilie avec lui en vertu d'une spéculation pratiquement désintéressée.

En effet, le principe étant un acte (*Tathandlung*) au delà de la représentation, l'action en elle-même n'est plus opprimée par les déterminations du théorique. En revanche, le principe étant un acte et pouvant se réaliser immédiatement dans une intuition, la forme de l'identité peut se donner immédiatement une matière, et se constituer comme un principe à la fois matériel et formel. Or toute l'évidence et toute la rigueur de la W-L. prennent leur source dans la possibilité de donner un contenu au principe d'identité, de façon à en faire le principe fondamental de la philosophie : « Je suis ce que je suis, parce que je suis ».

Ainsi, non seulement il y aurait conciliation entre l'intérêt pratique et l'intérêt théorique, mais encore c'est moins l'insuffisance

(336) *F. L. u. B.*, p. 512.
(337) *Ibid.*
(338) *Ibid.*, p. 217.

Digitized by Google

spéculative des doctrines contemporaines que leur insuffisance au point de vue pratique, qui conditionnerait la W.-L.

Mais cette nécessité de justifier entièrement les exigences pratiques est-elle spéculative ou pratique? Elle n'est pas, de toute évidence, strictement pratique. L'exigence pratique requiert seulement que l'intellect ne lui oppose ni obstacle, ni doute, ni méfiance, mais elle ne saurait réclamer de lui un soutien tel qu'il se substitue à elle, et finalement lui contredise au fond, en la rendant inutile comme exigence. Ne peut-on pas dire alors que l'idée même d'une conciliation absolue est contradictoire avec l'intérêt pratique convenablement entendu? S'il s'agit de raisonner, d'analyser, il ne s'agit plus d'agir. L'élan du cœur qui conduit l'être moral à se détourner du dogmatisme déterministe pour concevoir un monde où la liberté est agissante, ne doit-il pas se suffire à lui-même? Ne répugne-t-il pas à « l'évidence géométrique » de preuves qui l'enchaînent et rendent inutile sa décision? Ces démonstrations ne suppriment-elles pas cette liberté qu'il s'agit de fonder? (339).

Sans doute l'opposition apparaît irréductible entre l'attitude spéculative et l'attitude de l'homme d'action qui, pariant pour la liberté, se crée une conception du monde dont le seul mérite est d'être un instrument pour l'action morale, dont la seule justification est d'autoriser d'une façon pragmatique la liberté et son usage. Mais jamais Fichte n'a conçu de cette façon l'inspiration pratique, jamais il ne lui est apparu que le mérite de l'action put croître avec l'arbitraire de la décision ou l'obscurité dans les principes, et que la liberté fût d'autant plus grande que nous agissons avec moins de raison (340). Un tel subjectivisme serait d'abord pour lui la négation de toute philosophie et autoriserait toutes les fantaisies : « Kant fonde la loi morale sur un fait (ce qui est juste si l'on veut le comprendre justement) et ses successeurs se croient autorisés par là, partout où la preuve et l'explication leur deviennent pénibles, à se réfugier dans un fait « foi d'auteur »; ils ne réfléchissent pas qu'ils devraient accorder le même droit à leurs adversaires, et qu'on pourrait de la sorte prouver n'importe quel non-sens, en se prévalant de soi-disant faits, qui ne requièrent aucune preuve, mais seulement le témoignage de sa conscience, auquel chacun fait appel... (341) ». La raison donne seule son prix à la croyance morale, en l'empêchant de s'introduire comme une autorité aveugle et de permettre en philosophie des rêveries de visionnaire.

---

(339) Fuchs, *Vom Werden dreier Denker: Fichte, Schelling, Schleiermacher*, p. 90-92.

(340) Vallier, *L'Intention morale* (Paris, 1882).

(341) Lettre de Fichte à Niethammer. — *F. L. u. B*, II, p. 433.

Digitized by Google

Ce subjectivisme lui paraît aussi la négation de toute vraie liberté : vouloir librement, n'est-ce pas avant tout être conscient, souverainement connaissant de soi-même? De fait, il préféra se plier, la mort dans l'âme, au déterminisme dogmatique plutôt que de parier contre lui en aveugle et en dépit des lumières de la raison. L'action, pour lui, ne vaut pas pour elle-même, mais dans la mesure où la raison la justifie; la liberté n'est réelle que dans la mesure où la raison l'atteste. Tout le problème revient donc à instituer un déterminisme logique, capable de justifier l'usage de la liberté, sans par cela même, anéantir celle-ci; et le problème est résolu si la condition de ce déterminisme se trouve dans la liberté elle-même.

Il faut concevoir la raison comme l'ont conçue certains esprits étroits de l'*Aufklärung* pour croire qu'elle puisse rendre inutile une libre décision. C'est d'une décision libre, au contraire, que sort le développement de la raison. La croyance morale est la condition réelle de la vraie spéculation, et cette spéculation à son tour ne rend pas inutile dans la vie actuelle la croyance qu'elle explique et qu'elle fonde : l'affaiblissement de la croyance implique nécessairement une décroissance du pouvoir d'intuition, et par conséquent malgré ce qui peut subsister de clarté dans la spéculation, un doute croissant sur la véracité de son évidence.

Ce rapport entre la croyance et l'intuition constituera la vie propre de la conscience morale elle-même, toute de clarté absolue. La conscience morale, en effet, est la suprême expression de la conscience, qui dans son essence n'est que pure intériorité et connaissance absolue de soi (*Sich Durchdringen, für*).

La valeur absolue du « pour soi » suffirait donc pour le moment à concilier chez Fichte, d'une façon harmonieuse, les besoins du cœur et de l'esprit. La nécessité de justifier le pratique apparaîtrait elle-même comme pratique : la croyance conditionne l'intuition, qui à son tour explique et justifie la croyance. La croyance est *Ideal-Grund*.

Conformément à ce point de vue, pourra s'opérer la fusion de l'intuition et de l'intelligence avec la liberté morale. Celle-ci étant posée alors comme acte et clarté intelligente tout à la fois, rendra possible l'union du système des tendances avec le procès intellectuel. La liberté tient de son caractère intellectuel le pouvoir de se déterminer absolument par soi, indépendamment de la tendance (intéressée ou désintéressée), qui, comme tendance, *est* déterminée à se déterminer, mais *ne se détermine pas* à se déterminer. Ainsi l'action, qui par la tendance devient possible, est enlevée en quelque sorte à la détermination de la tendance ou moment où la liberté dans son autonomie intelligente la rend réelle.

Digitized by Google

§ II. — *Le conflit des exigences pratiques avec la genèse et l'évolution de la W.-L.*

Mais, conformément à ce point de vue, ne devons-nous pas, au terme de la spéculation, nous rattacher exclusivement à l'intuition intellectuelle, à l'activité intelligente par quoi tout est possible? La croyance du point de départ, l'aspect pratique revêtu par la nécessité d'une genèse, ne devront-ils pas être posés comme autant d'illusions provisoires? Si, selon le vœu issu de la philosophie pratique kantienne, la moralité conditionne la philosophie, celle-ci une fois obtenue ne se substitue-t-elle pas au pur moralisme, dressant ainsi au-dessus du point de vue kantien comme une sorte de spinozisme? De telles conclusions ne sauraient s'imposer tant que l'intuition intellectuelle du philosophe n'est à l'égard de la réalité qu'uniquement *représentante*. L'explication des *faits* moraux de la conscience n'en transforme pas la nature, ne leur en substitue pas d'autres. La spéculation n'est pas la vie, elle ne saurait créer comme l'intuition spinoziste le fait nouveau d'une vie différente, sagesse ou béatitude. La découverte d'une explication spéculative ne nous affranchit donc jamais de notre subordination à l'égard du fait de la croyance. La W-L. ,c'est-à-dire la genèse ou l'intuition établit ce rapport : l'intuition fonde la croyance, néanmoins le rapport lui-même et sa possibilité repose sur la croyance. A l'intérieur du rapport, l'intuition est *Real-Grund* et la croyance *Ideal-Grund;* mais le rapport et la genèse ont en fait la croyance comme *Real-Grund*. La genèse est incapable de s'affranchir de cette condition donnée pour se poser elle-même dans son autonomie; elle agit (*Tut*) autrement qu'elle ne dit (*Sagt*). Tel sera le premier moment de la W.-L. (342).

Il est évident que cette première tentative pour concilier les termes antithétiques, intellect et croyance, Spinozisme et anti-Spinozisme (Jacobi-Kant) loin de résoudre le problème, en pose plutôt tes termes. Si la W.-L. élevée au-dessus de la propédeutique de Reinhold, est elle-même tout entière convertie en simple représentation, si l'intuition intellectuelle est pur représenter, comment prétendre qu'elle puisse épuiser le contenu essentiel du premier principe comme tel. L'intuition représentante ne suppose-t-elle pas, comme le remarquait Mendelssohn après tant d'autres, un Original (*Abgebildetes*) distinct de la copie (*Bild*). La doctrine ne saurait donc s'établir de façon durable dans cette affirmation quadruplement contradictoire : que le *premier* principe est *intuition* intellectuelle, que la *croyance*

(342) De 1794 (*Grundlage der gesamten W. L.*) à 1799 (Querelle de l'athéisme).

Digitized by Google

reste le fait *fondamental*, que ce fait est entièrement *déduit* de l'intuition, que l'intuition est perpétuellement *soutenue* par la croyance.

Pour supprimer la contradiction, elle devra en prendre conscience, poser la croyance comme fondement réel et l'intuition comme fondement idéal. Ainsi les objets de la spéculation elle-même ne se contrediront plus dans leurs fondements respectifs, et l'accord s'établira entre la parole et l'acte (*Tun und Sagen*). En ce cas, la spéculation reconnaîtra des limites et pour justifier sa nouvelle affirmation, elle *s'anéantira* devant son objet. Au lieu d'une conciliation de la croyance et de l'intellect, on se trouvera ramené au point de vue anti-spinoziste de la négation (Jacobi) et de la limitation (Kant) du Savoir. Tel sera le deuxième moment de la W.-L. (343).

Une seconde contradiction s'est substituée à la première, car le suprême aboutissement de la genèse est la négation de la genèse; mais même la réalité de ce qui est étranger à toute genèse est, pour nous, toujours conditionnée par la genèse, par sa négation, et par la négation de tout rapport même négatif avec la genèse. De quel droit cet Absolu toujours ainsi conditionné est-il posé comme tel, et pourquoi la genèse, en fait toujours présente comme la condition inéluctable et ultime, ne serait-elle pas elle-même l'Absolu? C'est donc la négation de la genèse qui doit conditionner la genèse et non le contraire: conditionner la genèse, c'est effectuer la genèse de la genèse. De là résultera la formule du troisième moment de la W-L : *Genesis der Genesis : Nicht Genesis* (344). Puisque la genèse de la genèse ou le fondement de la genèse doit être indépendant de toute condition extrinsèque, c'est l'intellect qui fonde la croyance et non le contraire. La W-L. ou spéculation (intuition, genèse) apparaîtra finalement comme toute entière fondée en elle-même par elle-même; elle sera pour elle une manifestation nécessaire et immédiate de l'Absolu qu'elle a elle-même posé. Le conflit du pratique et du génétique se résoudra ainsi par le triomphe complet de l'élément spéculatif.

Ce triomphe se justifie au double point de vue théorique et pratique.

Au point de vue pratique, la genèse complète est en effet un devoir. Certes, la genèse une fois achevée, l'exigence pratique s'anéantit et tombe avec le devoir dans la sphère du conditionné. Elle n'est plus fin en soi, mais moyen pour la réalisation du Savoir qui devient seule fin véritable, manifestation de l'Absolu se suffisant à soi. Mais comme le mode de manifestation est nécessairement la liberté, la réalité de ce phénomène est garantie contre le Spinozisme. Au

(343) W. L., 1801.
(344) W. L., 1804.

Digitized by Google

point de vue théorique, la réponse à la question maïmonnienne : « *quid facti* » est impossible tant que le principe saisi par intuition, qui rend concevable le fait, repose lui-même sur ce prétendu fait, et n'a comme simple notion explicative « dans la tête du philosophe » aucune réalité actuelle indépendante. Si au contraire le principe d'où est déduit le fait, peut se poser pour lui-même, sans être subordonné effectivement pour le philosophe, avec la science même qui le découvre, à la condition du fait; si par conséquent le fait est *entièrement* dérivé de cette réalité privilégiée qui s'impose en nous en vertu d'une nécessité intrinsèque, alors on pourra dire que la spéculation, en nous *obligeant* à affirmer le fait, non parce qu'il est donné (soi-disant) ou parce qu'il est entièrement concevable (*quid juris*), mais parce qu'il est nécessaire, aura définitivement répondu à la question. Elle aura retrouvé, d'une autre manière, cet idéal d'intériorité absolue dans lequel Maïmon apercevait la réfutation possible du scepticisme empirique.

Ainsi, dès sa formation, la W.-L. enveloppe une antinomie où est inscrite la nécessité de ses changements futurs. Elle l'enveloppe en vertu de la duplicité de ses origines. Si les conditions théoriques issues des méditations sur les œuvres de Kant et de ses successeurs immédiats (en particulier sur l'opuscule de Reinhold « *Uber das Fundament des philosophischen Wissens* ») déterminent pour une part sa conception du premier principe (dans la mesure où Reinhold pose celui-ci comme intuition intellectuelle, source de l'activité rationnelle, de la clarté, de l'évidence démonstrative), la doctrine jacobienne la détermine pour une autre part, (dans la mesure où celui-ci est posé comme liberté, spontanéité absolue, qui ne pouvant être médiatisé, doit être posé par la croyance comme un être inconcevable).

Cette duplicité d'origine se marquera dans les vicissitudes du premier principe, conçu tantôt comme intuition intellectuelle principe de la croyance, tantôt comme sentiment de certitude auquel se soumet l'intuition. Le choix arbitraire — par lequel l'idéalisme de la W.-L. se détermine contre le réalisme dogmatique spinoziste — d'abord pure expression du libre arbitre kantien et reinholdien, se rapprochera avec l'*hiatus irrationalis* — qui correspond aussi à l'hiatus réel entre le conditionné et l'inconditionné, — du *Salto mortale* jacobien. Toutefois, ces vicissitudes ne seront pas l'expression d'hésitations fortuites, mais le résultat progressif d'une perpétuelle réflexion sur la réflexion philosophique (*Sich Durchdringen!*). En intégrant à l'intérieur d'un procès dialectique, sous forme d'*hiatus irrationalis*, le *Salto mortale* Jacobien, la W. L. se donnera le moyen de réfléchir sur la condition de celui-ci. Or cette condition c'est précisément ce procès intellectuel qui existait déjà chez Jacobi, mais

Digitized by Google

en s'ignorant comme tel, et dépouillé de la forme d'une démonstration en règle. On le trouvait sous les expressions diverses d'un même *argument :* pas de conditionné sans un inconditionné, qui, excluant par définition toute prémisse est indémontrable; pas de certitude de seconde main sans une certitude de première main; pas de premier commencement du savoir sans un savoir immédiat; pas de mécanisme sans une activité indépendante originaire et par conséquent non mécanique. Partout est appliqué comme condition médiatrice, dans le passage à la croyance, le principe de raison (*Satz des Grundes*) par lequel nous projetons nécessairement, à partir de l'effet, sa cause. Or cette projection de la liberté n'est elle-même pas libre et l'« immédiatité du poser » (*Unmittelbarkeit des Setzens*) est médiatisée par la *médiatité du poser* (*Mittelbarkeit des Setzens*), le « *Von* » par le « *Durch* ». Si la liberté, principe, est le fondement réel de la raison qui la projette idéalement comme telle, on doit dire en serrant la formule, que la projection *per hiatum*, ou *salto mortale*, est le phénomène *nécessaire* de la liberté, grâce auquel cette liberté peut être connue comme telle. C'est la formule même à laquelle Fichte aboutira dans le troisième moment de la W.-L. Elle supprimera l'inconséquence de Jacobi qui prouve par une philosophie que la vie est non philosophie. Pour détruire cette inconséquence, il suffira d'en prendre conscience, d'intégrer dans la philosophie cette négation réciproque et de lier la philosophie à la vie, comme le phénomène à la réalité qui se manifeste : du même coup s'intériorisera dans la dialectique cet échange réciproque entre l'idéalisme et le réalisme, l'intuition et la croyance, qui marque le rythme même de l'évolution de la W.-L. Le réalisme jacobien comme *croyance* en des réalités immédiatement présentes viendra se fondre au réalisme opposé, attribué par Jacobi et Kant à Spinoza, au réalisme de la chose en soi intelligible contenant intérieurement une nécessité rationnelle, intellectuellement intuitionnable. Et dans cette synthèse, Fichte utilisera merveilleusement la nécessité rationnelle de la croyance : l'exigence rationnelle du *Salto mortale* se combinera avec l'exigence morale issue de la Raison pratique kantienne, qui permettait de poser le Dieu personnel et la Liberté κατ'ἐξοχήν de la morale et de la religion traditionnelle, les seules que Mendelssohn, Jacobi et Kant aient admises comme « faits de la conscience ». Ainsi dans l'exigence *rationnelle* de l'*hiatus irrationalis* coïncident de la façon la plus singulière et la plus forte les points de vue de Spinoza, de Jacobi et de Kant.

Parce qu'il n'y a pas de position stable entre, d'une part, le scepticisme de Hume et le mysticisme nihiliste de Jacobi, et d'autre part le rationalisme leibnitien ou le panlogisme spinozistico-hegelien, la philosophie de Fichte, qui se situe d'abord avec Kant dans ce point

Digitized by Google

intermédiaire où le rationalisme et la croyance doivent se prêter un appui mutuel, après avoir oscillé fortement entre les deux pôles, ne trouvera son assiette que dans l'absorption définitive de la croyance par l'intuition intellectuelle et la spéculation. On pourrait alors concevoir la transformation du personnage de Fichte, telle que nous l'avons décrite, comme dérivant de la transformation de la doctrine. Sans délaisser l'action morale, qui considérée dans sa sphère, doit être désintéressée et valoir pour soi, Fichte ne tiendra plus la sphère de la morale comme suffisante ou comme moment ultime, mais comme moyen nécessaire, moment à la fois conditionné et conditionnant. Que l'évolution psychologique de la personne soit subordonnée à l'évolution spéculative du système, c'est une prétention que Fichte revendiquerait au même titre que Spinoza. Même quand il n'apercevra pas ou ne voudra pas apercevoir le changement de sa doctrine (peut-être parce qu'il pressent au fond la loi qui le détermine), il déclarera que celle-ci a pu, avec le temps, modifier quelque chose en lui. On peut donc bien transposer dans l'ordre du spéculatif ce qui s'est passé dans l'âme du philosophe, et cette transposition nous permettrait seule, au yeux de Fichte, de retrouver l'ordre réel, car, pour lui comme pour Hegel, c'est la dialectique qui cause la phénoménologie et non le contraire (345).

(345) Bien que Schelling ait délibérement dans sa philosophie, sacrifié le primat pratique, l'élément pratique n'est pourtant pas subordonné à l'élément spéculatif : l'une et l'autre activité expriment de façon indépendante une seule et même liberté. Prouver la liberté serait au fond la supprimer, et faire régner dans le domaine pratique une *autorité* logique qui doit être brisée. La spéculation est de son côté complètement affranchie de l'*autorité* morale. Schelling échappe donc dès le début à ce tiraillement de la W. L., tourmentée par l'exigence pratique et le scrupule théorique. Le ressort de l'évolution de la philosophie Schellingienne est ainsi tout différent de celui de la W. L.; il n'y a pas pour Schelling progrès en vertu d'une nécessité dialectique, mais succession de libres intuitions : « Le vrai esprit critique n'est jamais en repos, il s'efforce partout de détruire la vaine rage de démontrer pour sauver la liberté de la science. » — (*Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, V^e^ lettre S. W. I, p. 308). Dès que son système est achevé, le philosophe ne peut plus le supporter, car il cesse d'être créateur pour devenir l'instrument de l'œuvre créée... » (*Ibidem*). On doit pourtant se garder de vouloir expliquer l'évolution de la W. L. par une dialectique qui serait au fond transcendante à ses premières formes. C'est, semble-t-il, le point de vue de M. Gurwitch, qui explique tout le progrès de la doctrine par le *transcendantalisme*, c'est-à-dire l'effort ininterrompu vers une expression sans cesse plus adéquate de l'Absolu transsubjectif. Cet effet n'est à vrai dire visible que de 1801 à 1804. Il n'apparaît guère jusqu'en 1800. Il peut sans doute servir à caractériser *après coup* et d'une façon métaphysique l'ensemble de l'évolution de la W. L., et Fichte dans la W. L. 1804 est à coup sûr favorable à une telle systématisation des changements de sa philosophie. Mais on ne peut substituer cette tendance aux autres causes, — positives et immanentes aux premières formes du système, — qui rendent intenable pour Fichte le point de vue du sujet absolu. (Cf. Gurwitch. *Fichte's System der konkreten Ethik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924; Lask, *Die Logik der Philosophie, eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (1911).

Digitized by Google

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

LE PREMIER MOMENT DE LA W.-L.

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE I

LE CONCEPT ET LA MÉTHODE DE LA W.-L.

A. — Le concept de la W.-L.

C'est l'ouvrage « *Uber den Begriff der W.-L. oder der sogenannten Philosophie* » (1794), qui, précédant et annonçant la publication des *Grundlage*, décrit le cadre dans lequel Fichte va constituer la nouvelle philosophie.

Dans sa préface, l'auteur rappelle combien il doit aux nouveaux sceptiques comme Enesidème, et surtout comme Maïmon, combien il doit aussi au « génie » de Kant et à « l'esprit systématique » de Reinhold. Il espère pouvoir concilier le dogmatisme et le criticisme de même qu'avant lui le criticisme avait concilié les différents systèmes dogmatiques (1).

L'exposé lui-même commence par cette constatation que tout le monde s'accorde pour voir dans la philosophie une science. — Mais d'abord, qu'est-ce qu'une science ? C'est à la fois un tout et un ensemble de propositions. Chaque proposition ne devient certaine qu'à condition d'être unie au tout et de recevoir de lui sa certitude. Or, comme du simple enchaînement des parties, rien ne peut ressortir qui ne soit déjà dans quelque partie du tout, il y a de toute nécessité dans cet enchaînement une proposition au moins qui possède en soi la certitude et la communique aux autres. Il faut admettre qu'il n'y en a qu'une, car si plusieurs étaient certaines en soi, elles donneraient naissance à plusieurs « tout », à plusieurs sciences distinctes. De plus, la proposition qui communique aux autres la certitude ne doit pas en retour la recevoir des autres, car rien ne serait certain. Elle doit donc être certaine par elle-même, avant l'enchaînement des autres propositions ; c'est une proposition fondamentale, un principe : *Grundsatz* (2).

(1) S. W. I, p. 29 sq.
(2) S. W. I, p. 38-43.

Digitized by Google

Comment donc est possible la certitude propre de ce principe ? comment, d'autre part, pouvoir par une méthode déterminée, déduire de ce principe certain la certitude des autres propositions ?

C'est leur enchaînement avec le principe qui confère à ces propositions leur certitude. Cet enchaînement, c'est la déduction, ou forme systématique, dont le seul objet, on le voit, est de transmettre aux autres propositions le contenu de la première. Ainsi, la déduction est un moyen contingent pour transmettre la certitude, conditionné par l'existence d'autres propositions non certaines en soi. La question revient donc à celle-ci : comment sont possibles le contenu et la forme d'une science en général, bref, comment la science est-elle possible? La discipline qui résoudrait ce problème serait elle-même une science : la science de la science, *Wissenschaftslehre*, véritable nom pour la véritable tâche de la philosophie.

Développons ce concept de *Doctrine de la Science* (3).

La philosophie étant science de la science, a nécessairement plusieurs propositions : les principes fondamentaux des sciences particulières. Elle est donc nécessairement déductive. Comme elle est une science, elle doit posséder elle-même un principe qu'elle ne peut démontrer et qui la rend possible. Ce principe ne saurait être démontré par une science supérieure, car c'est elle qui serait la véritable W.-L. Ce principe est donc absolument indémontrable, et, comme il est certain, il doit l'être absolument par lui-même. Or, toute proposition ayant une matière et une forme, ce principe, s'il est certain par lui-même, doit déterminer sa forme par son contenu et réciproquement. Si d'autres principes existent, ils doivent lui être subordonnés, et ne peuvent être principes que par la forme seule, ou que par le contenu seul, l'autre élément étant déterminé en eux par le premier principe. Il ne peut donc y avoir que trois principes : le premier est certain absolument par sa forme et par son contenu ; le second est absolu par la forme, et déterminé dans son contenu par le premier principe (qui détermine alors aussi, mais médiatement, sa forme, puisque la forme est la forme d'un contenu); le troisième est absolu par le contenu, et déterminé dans sa forme par le premier principe (4).

C'est par l'intermédiaire de ces deux derniers principes que le premier détermine les propositions des sciences particulières. Etant plusieurs, ces propositions sont différentes ; étant certaines, elles doivent être semblables au principe absolu, c'est-à-dire déterminer leur contenu par leur forme. D'autre part, elles se déterminent réci-

(3) S. W. I, p. 43-45.
(4) S. W. I, p. 49.

Digitized by Google

proquement dans la chaîne, et comme aucune ne ressemble à l'autre, chacune ne peut tenir sa détermination que d'une seule. De cette façon se détermine la série entière des propositions. Par ce mécanisme, le principe fondamental détermine la forme de toutes les sciences, la forme du savoir universel (5).

Cette forme de la W.-L. est nécessaire. En effet, le principe premier est immédiatement certain en vertu de la convenance nécessaire et réciproque de sa forme, et de son contenu. Toutes les autres propositions sont déterminées immédiatement ou médiatement par lui ; elles sont en quelque sorte contenues en lui. Ce qui vaut pour lui vaut donc pour elles ; ainsi chacune en particulier doit présenter cette même convenance nécessaire et réciproque de la forme et du contenu. Or ce qui vaut pour chacune en particulier vaut pour leur totalité ; cette totalité, c'est la W.-L. La forme de la W.-L. convient donc nécessairement à son contenu, et réciproquement. **Autrement dit, la W.-L. est certaine (6).**

Mais la W.-L. doit non seulement se donner à elle-même sa forme, mais encore la donner à toutes les autres sciences possibles. Pour cela, il faut que toute proposition d'une science quelconque se trouve déjà contenue dans une proposition quelconqe de la W.-L. et reçoive en elle la forme qui lui appartient. On voit de la sorte comment la W.-L. fonde la certitude de toute science : tout contenu possible se trouve dans le principe fondamental ; le principe fondamental détermine absolument sa forme par son contenu ; de cette façon, pour chaque contenu du savoir, se trouve déterminée sa forme. En même temps, nous est révélé par là le contenu du principe fondamental ; c'est un contenu absolu, qui contient tous les contenus, sans être lui-même contenu nulle part ailleurs (7).

La possibilité de la W.-L. et celle de son principe supposent que le savoir humain existe réellement comme système. Mais supposons qu'il n'y ait pas de système, alors il n'y a rien d'immédiatement certain, mais une série indéfinie de termes qui ne se rattachent à rien ; notre maison repose sur la terre ; celle-ci repose sur le grand éléphant, celui-ci sur la tortue, etc. (8). La certitude, et avec elle la science véritable, nous échappe toujours. Ou bien la science consiste en plusieurs séries indépendantes, possédant chacune un principe certain par soi, isolé du principe des autres séries ; alors chaque

(5) *Ibid.*, p. 48.
(6) S. W. I, p. 50-51.
(7) S. W. I, p. 52.
(8) Comparaison familière à Salomon Maïmon, *Briefe des Philaletes an Aenesidemus* (1794), 2e lettre, p. 321; appliquée à la chose en soi, 4e lettre, p. 371; Fichte, I, p. 483. — Cf. Spinoza, *De Intellectus Emendatione* (Van Vloten et Land, 1895), I, p. 10.

Digitized by Google

science peut être certaine, mais la science n'a pas d'unité : si notre maison est solide, elle est faite d'une multitude de pièces où nous nous égarons. La supposition du caractère universellement systématique du savoir est donc la seule qui soit justifiée (9).

Pour se constituer la W.-L. doit pouvoir trancher quatre difficultés.

1° Comment la W.-L. est-elle sûre d'épuiser tout le savoir humain, y compris le savoir à venir?

A. Il faut qu'elle ait elle-même déduit tout ce qu'elle a à déduire. Le seul moyen d'en être sûr, c'est de revenir au principe premier, de telle sorte qu'il apparaisse comme résultat. Alors on aura parcouru tout le cycle possible (10).

B. Il faut de plus que le principe institué soit le seul principe du savoir humain. La proposition; « le savoir humain est un tout harmonieux uni par un seul principe » est déduite du principe fondamental. Si le principe fondamental est vrai, cette proposition l'est aussi, et réciproquement, c'est un cercle. Mais s'il existait un autre principe du savoir humain, on voit tout de suite qu'il contredirait le premier; puisque celui-ci affirme qu'il n'en existe qu'un: lui. De même le système déduit de ce principe contredirait le système déduit d'un autre. De cette contradiction nous pouvons conclure à l'impossibilité d'un autre principe (11). D'autre part, vouloir supprimer le cercle par lequel le principe fondamental prouve une conclusion qui à son tour le justifie, c'est vouloir repousser toute vérité immédiate sans rien proposer pour médiatiser le vrai (12).

2° Toute proposition fondamentale d'une science particulière est en même temps proposition de la W.-L. : comment les sciences particulières peuvent-elles se distinguer de la W.-L. ? Il faut que quelque chose s'ajoute à la proposition de la W.-L. pour en faire une proposition d'une science particulière et ce quelque chose doit venir de la W.-L. puisque tout est contenu en elle. En effet, la W.-L. contient les actions nécessaires de l'esprit humain, et une faculté que possède cet esprit de se déterminer sans contrainte : la liberté, qui pour elle sert de principe suprême pour expliquer ces actions. Toutes les propositions de la W.-L. expriment uniquement les actions nécessaires de l'esprit humain. Tout principe d'une science particulière détermine une action que la W.-L. laisse libre, et qui en s'ajoutant à l'action nécessaire de l'intelligence, transforme

(9) S. W. I, p. 52-54.
(10) *Ibid.*, p. 57-59.
(11) *Ibid.*, p. 60-61.
(12) *Ibid.*, p. 62.

Digitized by Google

une proposition de la W.-L. en principe d'une science particulière. Exemple : la W.-L. donne comme nécessaires l'espace, et le point comme limite absolue ; elle laisse à l'imagination la pleine liberté de poser le point où elle veut ; dès que cette liberté est déterminée à mouvoir le point en vue d'une limitation de l'espace déterminable, et ainsi à tirer une ligne, nous ne sommes plus dans la W.-L., mais dans une science particulière, la géométrie. De même, la représentation d'une nature soumise à des lois, est une action nécessaire de l'intelligence, et relève de la W.-L.; mais la détermination et l'application des lois particulières, qui constituent la science de la nature ,n'est possible que par des expériences, c'est-à-dire par la liberté. Ainsi, la W.-L. peut être limitée, car elle porte sur le nécessaire, et a de la sorte une quantité nécessaire ou limitée, tandis que les sciences restent infinies, puisqu'elles portent sur la liberté (13).

3° La W.-L. aspire à donner à toutes les sciences leur forme. Mais alors, comment la distinguer de la logique ?

La W.-L. fonde à la fois la forme et le contenu. La logique ne donne aux sciences que la forme. Il faut donc que par abstraction, elle sépare la forme du contenu. Mais toute proposition doit avoir un contenu et une forme. En logique, la forme elle-même doit donc constituer le contenu de la proposition; il faut alors avoir recours à un acte de réflexion : la forme revient de nouveau sur elle-même et devient son propre contenu. Cette séparation de la forme par abstraction et par réflexion n'est possible que par une action libre, analogue à celle qui préside à la construction des figures en géométrie et aux expériences en physique (14).

Loin de fonder la W.-L., la logique est au contraire fondée par elle ,car la W.-L. montre que les formes abstraites de la logique sont les formes réelles d'un certain contenu. Enfin, parce qu'elle constitue le cadre de la nature, la W.-L. est nécessaire (comme savoir absolu, objet de la philosophie, non comme science cultivée accidentellement par des philosophes). La logique n'est point nécessaire, elle est simplement utile pour l'avancement des sciences, qui eussent été impossibles sans la W.-L. (15).

4° La W.-L. a un objet, puisqu'elle est une science; cet objet est le système du savoir humain. Comment se comporte-t-elle à l'égard de cet objet ?

Le savoir humain préexiste, certes, à la connaissance de ce savoir, mais il n'apparaît pas chronologiquement à la conscience dans

(13) S. W. I, p. 62-66.
(14) *Ibid.*, p. 66-68.
(15) *Ibid.*, p. 65-70.

Digitized by Google

l'ordre suivant lequel il se manifeste objectivement. Ainsi, « *je suis* » est l'action première du savoir, et n'arrive pas chronologiquement la première à la conscience ; elle n'y arrive peut-être jamais isolément. Il y a là la matière d'une W.-L., non une W.-L. Pour qu'il y ait une W.-L., il faut recourir à un acte libre de l'esprit humain, par lequel est amené à la lumière de la conscience le mode nécessaire d'action de l'esprit. Ainsi, la W.-L. comme toute science, commence par une détermination de la liberté, mais alors que l'objet de la science est une action libre (par ex. l'action de tirer une ligne), celui de la W.-L. est le système des actions nécessaires de l'esprit (16).

Le mode de la conscience qui nous introduit à la connaissance de ces modes d'actions nécessaires de l'intelligence, appartient lui-même à la série de ces modes. Mais pour que ceux-ci puissent être élevés à la conscience, ne faut-il pas déjà en avoir conscience ? Sans doute, mais la vraie tâche de la liberté ici consiste à faire abstraction en eux de tout ce qui apparaît comme ne faisant pas partie d'un mode nécessaire. Quelles sont les règles auxquelles doit obéir la liberté quand elle procède à cette discrimination ? Où trouver le critère de l'action nécessaire et de l'action contingente? (17).

En réalité, une règle de ce genre supposerait déjà connue la distinction recherchée. Ce n'est que peu à peu, par tâtonnements, que l'esprit humain est arrivé à ce résultat. Si nous consultons, en effet, l'histoire de la philosophie, nous voyons que tous les systèmes ont successivement travaillé à dégager de ces conditions contingentes le mode d'action nécessaire de l'intelligence ; et l'on peut dire qu'en gros, le jugement philosophique s'est sans cesse développé et rapproché de son but. Au philosophe comme au poète, il faut du génie, c'est-à-dire un sens de la vérité qui correspond chez lui au sens de la beauté chez l'artiste. Cet élément est irréductible à la règle, dont la valeur avant son application même doit être posée comme absolue (18).

Les lois de la réflexion, qui permettent l'élaboration du système, doivent elles-mêmes être prouvées; elles le sont par le système. Mais le système est prouvé par ces lois. Nous retrouvons ici un cercle : la possibilité de montrer l'accord entre les lois qui constituent le système et les conclusions de ce système est le gage de la rectitude de celui-ci ; sans qu'on puisse arriver là-dessus à une certitude absolue, parce qu'on peut toujours tirer le vrai du faux et

(16) S. W. I., p. 70-72.
(17) *Ibid.*, p. 72-78.
(18) Ce rôle du génie marque l'influence du romantisme sur Fichte. Rapprocher tout ce passage du *De Intellectus emendatione* (Van Vloten et Land, 1895), I, p. 10.

Digitized by Google

obtenir par des erreurs de raisonnement un accord entre ces lois et ces conclusions. En tout cas, les erreurs ont leur cause, non dans le nécessaire, mais dans la liberté de la réflexion et du jugement. Fortifier la réflexion et le jugement, voilà donc le meilleur conseil qu'il faut donner à celui qui prétend non pas commander à l'esprit humain, mais en représenter fidèlement l'action (19).

Par là, nous pressentons que si le Moi comme sujet philosophant est incontestablement représentatif, le Moi comme objet de la philosophie pourrait bien être quelque chose de plus : l'action première de l'esprit humain serait le fondement de la représentation ; une science bâtie seulement sur le concept de représentation ne saurait donc être qu'une propédeutique (20).

B. — La méthode de la W.-L.

§ I. — *Esprit de la Méthode*

Que l'idée d'une telle unité du savoir soit chez Fichte l'héritage des Encyclopédistes, on l'a dit : « L'univers, écrit d'Alembert à Diderot, pour qui saurait l'embrasser d'une grande vue, ne serait qu'un fait unique et qu'une grande vérité ». Mais il s'agit là d'une croyance à la solidarité des parties de l'univers, d'une unité externe, et non comme ici d'une unité interne et vivante (21). En réalité, en concevant et en réalisant dans la philosophie une pareille méthode d'unité, Fichte revient aux plus anciennes traditions. C'est déjà la préoccupation d'Aristole de fonder une science d'universelle intelligibilité, où, sur un principe suprême trouveraient appui les prin-

(19) S. W. I, p. 73-78.

(20) *Ibid.*, p. 80-81. Fichte vise ici Reinhold; cf. sa lettre à Reinhold du 28 août 1795 : « D'après vous, votre philosophie des éléments est le fondement de toute philosophie; d'après moi, c'est uniquement une philosophie de la faculté théorique, ce qui peut bien servir de propédeutique à l'ensemble de la philosophie, mais ne saurait en constituer le fondement. » (*Fichtes Leben und Briefe*, II, p. 209). Il est intéressant de rapprocher de cet exposé de Fichte l'appréciation de Salomon Maïmon à la fois sur le système de Reinhold et sur celui de Fichte : « Il est temps de ramener la philosophie du ciel sur la terre; ce n'est point tant, comme le prétend Reinhold, un premier, mais un dernier principe, qui manque à la philosophie, c'est-à-dire la limite ou le passage de la connaissance formelle à la connaissance réelle. » (Lettre à Fichte du 16 août 1794). « Je ne manquerai pas de mon côté de travailler de toutes mes faibles forces à la constitution de la philosophie comme science systématique. Nous parcourons la même voie, mais en sens inverse; vous voulez aller de haut en bas, du concept de science en général aux sciences concrètes, moi je veux aller de bas en haut... » (L. à Fichte, 16 oct. 1794, *Fichtes Leben und Briefe*, II, p. 444-445).

(21) D'Alembert, *Lettre à Diderot*. — Cf. Bréhier, *Schelling* (Paris, 1912), p. 8.

Digitized by Google

cipes fondamentaux des sciences particulières (τὰ ἴδια). C'est aussi celle de Descartes, qui, d'un point de vue moins transcendant, et préparant les voies du subjectivisme critique, se fie à la puissance de l'humaine raison pour découvrir en elle l'unité intrinsèque du savoir humain (*Sapientia humana*). Il remonte au point d'où le savoir coule de sa source, afin d'embrasser les différentes sciences dans l'unité d'un seul regard : « *Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur eas retinere quam seriem numerorum...* ». La déduction est pour lui le moyen contingent qui transmet d'un terme à l'autre l'intuition originaire. De même la W.-L. n'est qu'« un regard embrassant une diversité d'intuitions qui elles-mêmes embrassent à leur tour un divers »; pour elle aussi la seule préoccupation est de chasser partout la qualité occulte.

Mais l'explication cartésienne reste confinée au domaine du créé; la source de l'existence elle-même se dérobe dans le mystère de la nature divine : supposons nous en possession de la plus absolue des natures simples, nous n'aurons encore que l'intelligibilité de *ce qui* existe, non l'intelligibilité de *ce par quoi* cela existe. La génération rationnelle des natures relatives dans l'intelligence humaine exprime bien leur unité réelle, sur laquelle d'ailleurs cette génération se fonde, sans jamais rien nous faire connaître de la création des essences qui constituent l'univers. Pour Fichte, au contraire, « l'unité de l'intuition n'est pas une nature simple absolue, un dernier élément, atome ou monade, mais l'unité de la genèse dans laquelle l'être et la représentation philosophique de cet être, le réel et la science, sont comme un œil qui est et se voit lui-même (*inneres Leben und Auge*) » (22). Genèse idéale et genèse réelle sont adéquates.

Mais cette unité absolue, cette intelligibilité totale, cette adéquation parfaite entre le réel et l'intellection, le Spinozisme l'avait déjà réalisé avant la W.-L. C'est donc en lui qu'il nous faut chercher le prototype de la méthode fichtéenne. N'est-ce pas de lui, en effet, par l'intermédiaire des penseurs de l'*Aufklärung* que vint à Fichte cette pensée de l'unité, si séduisante par sa rigueur logique? Avec le Spinozisme, la qualité occulte est exclue de Dieu et de la source des existences ; puisque nous sommes posés en Dieu et que Dieu est parfaite intelligibilité de soi, nous pouvons par une méthode rigoureusement intelligible, celle des géomètres, comprendre nous-mêmes et toutes choses par leur cause prochaine : « pour ramener toutes nos idées claires et distinctes à l'unité, nous nous efforcerons de les enchaîner et de les ordonner de telle sorte (genèse idéale) que notre

(22) W. L. 1801, S. W. II, p. 10.

Digitized by Google

esprit, autant qu'il peut se faire, reproduise objectivement ce qui est formellement dans la nature, prise dans sa totalité aussi bien que dans ses parties » (genèse réelle). En vertu du même pouvoir, nous nous détacherons de ce qui est extérieur à nous-mêmes pour prendre possesion de nous dans ce qui nous fonde essentiellement.

Les prescriptions de la W.-L. sont identiques. Sa méthode ne crée rien de nouveau, « elle consiste à expliquer ce qui est et ce que nous sommes de toute éternité » (23). Pour cela, elle requiert simplement que l'on rentre en soi-même : « Détourne ton regard de tout ce qui t'entoure et porte-le en toi-même, voilà ce qu'en premier lieu la philosophie exige de son disciple ; il n'est en rien question de ce qui est hors de toi, mais uniquement de toi-même » (24). Il semble donc bien que l'esprit du Spinozisme soit celui-là même qui anime la W.-L. à l'égard du scepticisme de Schulze et de Maïmon : nous sommes essentiellement et originairement clarté absolue, intériorité.

Toutefois, une différence capitale subsiste : la source de cette intériorité est pour Spinoza hors du sujet, hors même de la pensée, dans l'intelligibilité de Dieu ; notre être n'existe pas par soi, il n'est pas *autonome*, mais il exprimé la spontanéité de quelque chose qui le dépasse, il est *automate spirituel*. L'intériorité fichtéenne a pour effet au contraire, d'exalter l'élément que le Spinozisme efface. La subjectivité et l'autonomie, tels sont les éléments essentiellement kantiens qui inspirent la nouvelle méthode. C'est pourquoi Fichte affirme que la découverte de Kant ne porte que sur la subjectivité : « Partir du sujet, voilà la pensée essentielle du Kantisme (25).

Ainsi, le système de Fichte, qui s'est formé par le double concours des facteurs spinoziste et kantien, combine dans sa méthode deux éléments empruntés à chacun des deux systèmes : l'unité absolument intelligible et la subjectivité.

§ II. — *Méthode fichtéenne et Méthode kantienne*

Dans cette synthèse, est-ce le Kantisme qui l'emporte, comme Fichte le prétend? (26). En réalité, on l'a vu (27), le souci d'une conciliation génétique est strictement leibnitien, la préoccupation kan-

(23) *W. L. 1801*, S. W. II, p. 12.
(24) *Erste Einleitung*, S. W I, p. 422.
(25) *F. L. u. B.*, II, p. 210, 215.
(26) *Grundlage*, S. W. I., p. 119-122; *Zweite Einleitung*, S. W. I, p. 468 sq. Au sujet des déclarations de Fichte concernant ses rapports avec Kant, cf. Revue de Métaphysique de 1920: Delbos, *Les facteurs Kantiens de la philosophie allemande*, p. 19.
(27) Cf. Plus haut, Introduction, p. 8 et p. 69.

Digitized by Google

tienne est avant tout dissociatrice. On peut donc se demander si le fait de changer de méthode ne suffit pas à lui seul pour témoigner d'une différence d'esprit. En fait, l'idée de tout déduire d'un principe unique parut à bien des Kantiens de l'époque une entreprise si contraire à la modestie de l'esprit critique qu'ils virent dans la W.-L. « une véritable rage de syllogistique capable de compromettre tout l'avenir de la philosophie » (28). Sans doute, Kant admet que dans l'élaboration du système de philosophie transcendantale, il y a une méthode particulière, qui ne ressemble pas à celle dont on se sert dans une simple critique de nos facultés (29). Sans doute, comme Reinhold et comme Beck, Fichte peut s'autoriser de cette notion d'unité systématique considérée à plusieurs reprises par Kant comme l'achèvement de la *Critique* (30). Mais pour Kant, cette unité ne dépasse pas le cadre de sa méthode ; elle est une unité qui ne subordonne pas les éléments à un principe, mais qui seulement les coordonne entre eux, Fichte lui-même est obligé d'en convenir. (31). En définitive, pour Kant, l'essentiel de sa découverte consiste bien dans sa méthode, et s'il ne se soucie guère d'édifier le système complet de la philosophie, c'est que ce système a peu d'importance en comparaison de cette méthode critique (32). C'est pourquoi, malgré que l'idée d'unité systématique prenne aux yeux de Kant

---

(28) Herbert et Niethammer, 4 mai 1794, K. A., Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes* (Stuttgart und Tübingen, 1830), p. 394.

(29) *Kritik der reinen Vernunft*, Methodologie, Discipline de la Raison pure dans l'usage dogmatique, III, p. 412.

(30) La philosophie doit faire maintenant, du sentier de la Critique, une route royale... La Critique n'est qu'une propédeutique par rapport à la Métaphysique qui est un enchaînement systématique de toute connaissance philosophique, vraie aussi bien qu'apparente; la nécessité d'un pareil système répond au concept de la philosophie qui est une *cognitio ex principiis*, non une *cognitio ex datis* » (*Kritik der reinen Vernunft*, Architectonique de la R. P., III, p. 550). — A un autre endroit, Kant déclare « qu'il ne cherche pas à exécuter complètement lui-même ce système, mais simplement à en découvrir les principes nécessaires. » (*Ibid.*, § 10, III, p. 101). Mais il affirme que ce système doit partir du point où la racine commune de notre faculté de connaître se divise en deux branches, dont l'une est la raison et l'autre l'empirie (III, p. 550). Dans l'Analytique de la Raison pratique, Kant va même jusqu'à exprimer l'espoir qu'un jour viendra peut-être où sera connu le premier principe du système de la raison (*Krit. der prakt. Vernunft*, Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft, p. 95). La *Critique du Jugement* enfin est tout entière conçue sous l'idée de l'unité organique de nos différentes facultés.

(31) Fichte à Reinhold, 28 avril 1795, *F. L. u. B.*, II, p. 209.

(32) « Pourtant, la méthode peut toujours être systématique. En effet, notre raison est elle-même (subjectivement) un système, quoique dans son usage pur, qui a lieu au moyen de simples concepts, elle ne soit qu'un système de recherches suivant des principes d'unité dont l'expérience seule peut fournir la matière. » (*Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 492).

Digitized by Google

une importance croissante au fur et à mesure qu'il développe sa doctrine, il inflige à Fichte un désaveu éclatant (33).

Reste à savoir s'il ne s'est pas abusé lui-même sur sa méthode et si elle correspond à l'idée qu'il s'en fait. Il est persuadé que sa méthode est ostensive et non apagogique, qu' « à la connaissance de la vérité, elle joint celle de ses sources » (34). Or, le procédé qui consiste à partir de ce jugement hypothétique : si nous voulons concevoir la possibilité de l'expérience, alors nous devons poser tels éléments et telles combinaisons d'éléments de façon nécessaire, — n'est-il pas le *modus tollens* du raisonnement apagogique? (35). Il ne faut pas s'étonner si, avec une telle méthode, l'imagination reste une « faculté obscure » et « le schématisme de l'entendement... un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont il sera bien difficile d'arracher à la nature le vrai mécanisme pour l'exposer à découvert devant les yeux » (36).

Lorsque Fichte s'affranchit de ce procédé hypothétique pour tout déduire d'un principe certain en soi, il faut convenir qu'il réalise mieux que son maître le concept de la méthode transcendantale, et qu'il obéit mieux aux trois règles que celui-ci avait formulées : 1° se rendre compte de la source où l'on a puisé les principes sur lesquels on veut fonder la méthode et du droit qui autorise à attendre un bon résultat de ses conclusions ; 2° Ne fournir, en vertu de l'unité de la méthode, qu'une seule démonstration des concepts transcendantaux ; 3° substituer au procédé apagogique le procédé ostensif qui, à la connaissance de la vérité, joint celle de ses sources (37).

En tout cas, il échappe à la contradiction du Kantisme qui ici attribue l'ostensivité à la méthode critique, et là, la refuse à la philosophie pour la réserver aux mathématiques (38).

Dira-t-on maintenant que dans la réalisation de sa méthode, la W.-L. s'oppose au Kantisme? Le pouvoir de s'intérioriser progressi-

---

(33) *F. L. u. B.*, II, p. 161. — Ce désaveu perd peut-être de sa valeur en raison des circonstances où il a été prononcé: c'est le moment où les écrits de Fichte, accusé d'athéisme, allaient être condamnés. Faut-il voir dans le geste de Kant peut-être moins l'expression de sentiments philosophiques profonds qu'une mesure de prudence? Il y a en tout cas dans cette coïncidence quelque chose de regrettable. Dans les lettres adressées à Fichte antérieurement (cf. en particulier celle de la fin de 1797, *F. L. u. B.* II, p. 158-159) rien ne fait prévoir un aussi formel désaveu; on a plutôt l'impression que Kant n'a pas le temps de se livrer à une lecture approfondie, et même complète, des œuvres de son disciple. Cf. à ce sujet la lettre de Schelling à Fichte, 12 septembre 1799. (*F. L. u. B.*, II, p. 301).

(34) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 522.

(35) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 523.

(36) *Ibid.*, p. 142.

(37) *Ibid.*, p. 520 sq.

(38) *Ibid.*, p. 490-491.

Digitized by Google

vement qui rappelle la méthode réflexive de Spinoza, le caractère psychologique de cette intériorisation, la notion du développement progressif de la conscience, tous ces éléments ne sont-ils pas étrangers au Kantisme dont la méthode est à peu près exclusivement logique ? Mais cette intériorisation est l'expression d'une dialectique logique, dont le fondement se trouve dans le principe d'identité auquel est conférée une valeur à la fois formelle et réelle.

En réalité, Fichte fait au point de départ une supposition analogue à celle du Kantisme. Cette supposition est la suivante : comme les rouages d'une montre conspirent à produire le mouvement des aiguilles, tout dans l'esprit humain conspire à produire une conscience de soi claire et complète (39). La W.-L. construit une image de cet ensemble, et présente avec tant de nécessité l'implication réciproque des éléments qu'elle peut être comparée à un oignon (40). La possibilité de la conscience de soi, c'est, dans la W.-L., la réplique de la possibilité de l'expérience dans le Kantisme. Mais comme la conscience de soi est elle-même fondement de l'expérience, Fichte en recherchant les conditions de la conscience de soi, ne fait donc bien que ramener la philosophie critique à ses principes et instituer l'unité absolue des moments, posés par elle de façon séparée.

Cette analogie fondamentale achève de nous révéler le sens véritable de l'idéalisme nécessaire à la méthode de la W.-L. En recherchant un principe d'où il pourra déduire le monde, le philosophe est sans doute obligé de s'élever au dessus de l'expérience ; mais il n'a pas d'autre souci que d'expliquer cette expérience. La W.-L. ne se perd donc pas dans la transcendance ; elle ne prétend pas, comme les systèmes de Wolff et de Baumgarten, créer par la force de ses syllogismes de nouveaux objets pour la pensée naturelle. Ce qu'elle veut, c'est étudier la pensée naturelle, comme le savant peut étudier un corps vivant dans toutes ses parties. Ce corps vivant, objet de la spéculation, c'est la conscience réelle ; la spéculation et la vie qu'elle étudie, sont opposées comme le sujet et l'objet, et le principe de leur unité réside dans l'identité originaire du sujet et de l'objet. Toute proposition de la W.-L. n'est donc pas une règle de vie, mais un théorème qui permet à la construction philosophique de se poursuivre (41). « Nous ne sommes pas des législateurs de l'esprit humain, mais ses historiographes; nous n'écrivons pas simplement

---

(39) Condillac avait fait une comparaison analogue quand il avait voulu caractériser *l'analyse*. *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, Leçons préléminaires ; Grammaire, p. LXX.

(40) *Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801), S. W. II, Leçon 3, p. 375.

(41) *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799), S. W. V, p. 342-343.

Digitized by Google

la chronique de cet esprit, nous en écrivons l'histoire pragmatique » (42).

Enfin, non seulement la W--L. n'abandonne pas l'expérience en posant qu'on doit partir d'un principe supérieur à elle, mais encore elle prétend qu'il est impossible de l'expliquer, si l'on ne substitue pas comme *nervus probandi* à l'expérience possible le principe supérieur de l'identité du sujet-objet, qui possède une évidence propre. En effet, se servir de l'expérience possible quand on possède le premier principe, ce serait faire intervenir le résultat dans la preuve. En agissant ainsi, on opérerait comme le mauvais mathématicien qui, effectuant une multiplication dont il connaîtrait le produit, au lieu de se servir des lois du calcul, aurait toujours un œil fixé sur le résultat pour altérer les facteurs et au besoin multiplier de travers afin que le résultat tombe juste (43). Il est donc légitime que la déduction ait un point d'appui en dehors du donné empirique, et c'est pourquoi elle part « non de la conscience complète, mais de sa détermination fondamentale qui est certaine en soi » (44). Que le résultat soit précisément le donné prouve que l'opération est juste : « *a priori* et *a posteriori* sont une seule et même chose, sous deux aspects différents » (45).

Ce perfectionnement de la philosophie transcendantale et kantienne conduit donc à une mathématisation de la méthode qui détermine d'une façon inattendue une nouvelle analogie extérieure avec le Spinozisme. En effet, une fois en possession des principes, la méthode ne consiste plus qu'en une construction de la réalité analogue à celle de la géométrie dont elle possède l'évidence. Elle construit dans son ensemble la conscience commune de tous les êtres rationnels, absolument *a priori* quant à ses traits essentiels, tout à fait comme la géométrie construit absolument *a priori* les modes universels de limitation dans l'espace pour tous les êtres rationnels. De même que dans la construction originaire d'un triangle, le troisième, côté se trouve déterminé par les deux autres, et l'angle inclus, de même, dans la construction originaire de la conscience, une certaine conscience se trouve déterminée par une autre, elle-même issue d'une construction analogue dont le fondement premier est l'égoïté ou l'intuition. De même que les lignes du géomètre ne sont pas des lignes réelles dans le champ de l'espace, de même c'est notre imagination qui dans la W.-L. esquisse librement toutes les détermina-

(42) *Ueber den Begriff der W. L.*, S. W. I., p. 77-79.
(43) *Erste Einleitung in die W. L.*, S. W. I, p. 447. — *Sonnenklarer Bericht*, S. W. II, Leçon 3, p. 378-379.
(44) *Sonnenklarer Bericht*, S. W. II, Leçon 3, p. 362; 379.
(45) *Erste Einleitung*, S. W. I. p. 447.

Digitized by Google

tions de la conscience construite. Mais qu'il se produise dans la réalité une de ces déterminations, nous admettrons aussitôt que dans la réalité sont impliqués les éléments qui la conditionnent dans la construction idéale, — de même que le géomètre considère immédiatement un triangle réel comme déterminé dans la réalité, ainsi qu'il l'est dans la construction idéale, par les deux côtés et l'angle inclus. Le géomètre est sûr que les mesures vérifient ses calculs, le philosophie est sûr que l'observation découvrira réellement jointes aux déterminations réelles de la conscience celles que la construction leur avait liées immédiatement dans la déduction *a priori* (46).

Il paraît impossible, néanmoins, que la méthode tout entière soit une construction d'aspect géométrique : elle ne peut construire qu'à partir du moment où elle est en possession des principes. Il lui faut donc auparavant se procurer les principes en partant du donné. Ainsi on doit retrouver dans la W.-L. avant le procès synthétique, le procès analytique qui caractérisait la méthode kantienne. La question des rapports de la méthode critique avec les procédés de la W.-L. devient donc finalement un problème intérieur à la W.-L. elle-même, c'est la question du rapport du procès synthétique avec le procès analytique de la W.-L. D'autre part, si la solution de ce problème aboutit à une justification du procès synthétique, elle devra expliquer comment l'esprit de la philosophie transcendantale peut demeurer, quoique, en posant la constructibilité du concept philosophique, la fameuse opposition kantienne entre le *philosophique* et le *mathématique* paraisse être complètement abolie.

La réponse à ces deux questions nécessite un examen approfondi des deux procès qui constituent la méthode de la W.-L.

1° *Procès analytique.*

Le premier acte de la science philosophique est une affirmation absolument contingente une application absolument arbitraire du principe de raison (*Satz des Grundes*) : le Savoir a un fondement, il s'agit de le rechercher ; d'où la formule du jugement hypothétique: « *S'*il y a un Savoir, *alors* il y a *nécessairement* un principe » (*Wenn ...so muss;* — ou bien *Soll ein Wissen... so muss ein Prinzip*). C'est bien le procédé du Kantisme, le *modus tollens* du raisonnement apagogique : *si* l'expérience est possible, *alors*... etc... Mais qu'est-ce ici que le principe ? c'est ce qui est inconditionné, ce qui se suffit à soi-même et rend compte de tout le reste. Il est alors évident que si nous n'arrivons pas à nous affranchir de la formule hypothétique, nous ne parviendrons jamais au principe, car l'énoncé même de cette

(46) *Sonnenklarer Bericht*, S. W. II, p. 379.

Digitized by Google

formule implique que l'objet de la recherche est subordonné à une condition : l'existence du Savoir. Ainsi, le principe découvert à l'aide de cette formule pourrait bien fonder le Savoir (réellement), mais c'est le Savoir qui pour nous fonde le principe (idéalement). On a donc un fondement réel et un fondement idéal qui sont en rapport réciproque, et ce rapport réciproque s'appuie en définitive sur un fait : le fait primitif du Savoir. Le principe ne peut être alors, — et c'est ce que Reinhold affirme — que l'expression d'un fait.

Mais pour la W.-L., il faut qu'une fois le principe atteint, celui-ci se révèle immédiatement comme affranchi de toute « facticité » et par conséquent du fait qui semble le conditionner pour nous. Ce résultat est obtenu si ce principe peut se réaliser immédiatement en nous comme un acte (*Tathandlung*) qui se pose par lui-même d'une façon inconditionnée, et qui conditionne au contraire le Savoir objectif d'où nous sommes partis. Puisque ce Savoir était la condition énoncée par la formule hypothétique, nous nous trouvons, une fois en possession du principe, affranchis de cette formule qui pourtant nous introduisait à la connaissance de celui-ci.

Toutes les difficultés sont-elles vaincues ? Il s'en faut encore de beaucoup. Réfléchissons en effet sur la façon dont nous avons obtenu notre principe, c'est-à-dire non plus sur le contenu des deux propositions : Savoir et principe, — mais sur leur forme, c'est-à-dire sur leur rapport : « Si... alors il est nécessaire » (*Soll... so muss*). Nous verrons que la possession du principe dépend pour nous de l'acte contingent (*Soll*) par lequel, nous déterminant à la science philosophique, nous avons appliqué arbitrairement le principe de raison. Sans cette supposition, nous n'aurions jamais été introduits au procès qui nous a conduits au principe. Tout à l'heure nous trouvions que la possession du principe dépendait d'un fait objectif : l'existence du savoir réel ; maintenant, nous trouvons qu'il dépend d'un acte contingent, de la supposition absolue, du « *Soll* ». Or, si le principe est principe, il ne doit dépendre que de lui-même, et si je le connais comme tel, sa connaissance elle-même doit dépendre de l'acte même du principe, et non d'un acte qui lui est étranger. La même conclusion peut s'obtenir par un raisonnement différent : l'acte par lequel je me résous à chercher le fondement du Savoir, la supposition absolue d'un fondement, et le procès auquel donne naissance cette supposition, tout cela ne constitue-t-il pas aussi un Savoir? Or, nous recherchons le principe du Savoir ; ce principe doit donc fonder et cette supposition, et ce procès d'où naît la connaissance du principe, sans quoi il faudrait chercher un principe pour cette connaissance, pour ce second

Digitized by Google

Savoir, et ainsi de suite, à l'infini. Comment mettre fin à cette série infinie ? Il suffit que le principe découvert soit le principe de la condition de sa connaissance, soit le principe du « *Soll* » et c'est le cas si ce principe est position absolue, liberté absolue, car il est alors la seule source possible de la liberté du « *Soll* ». Ainsi, c'est librement que j'ai pris connaissance du principe qui me fonde, c'est-à-dire de ma liberté : entre la parole et l'acte (*Sagen und Tun*), l'accord est parfait.

Toutefois, si nous réfléchissons de nouveau sur la façon dont nous avons réalisé cet accord, nous nous apercevrons que ce pouvoir attribué au principe, d'être la source du postulat d'où sort la connaissance du principe, ne peut être posé lui-même qu'en vertu d'une supposition qui se formule encore par un jugement hypothétique (n° 2): *Si* (*Soll*) le principe est véritablement principe, *alors* il doit (*So muss*) fonder la connaissance du principe et le postulat d'où dépend cette connaissance, etc. — Or, le principe découvert dépend en réalité de la supposition première, qui est à l'origine de toute notre recherche (n° 1) : *s'*il y a un Savoir, *alors* il y a un principe (*Soll ein Wissen... so muss*); sa vérité dépend de la vérité de cette supposition. Lors donc que nous plaçons le principe découvert à la source de la supposition primitive, en vertu de son caractère de principe véritable, nous ne faisons que supposer arbitrairement la vérité de notre première supposition : la liberté de notre supposition originaire ne fait en réalité que s'affirmer elle-même arbitrairement comme principe, et cet arbitraire s'exprime par la nouvelle formule hypothétique (n° 2) découverte par la réflexion. On retrouve partout ce cercle : le principe prouve les lois de la réflexion et ces lois rendent possible le principe.

Nous touchons à l'un des points critiques de la W.-L., à la difficulté qu'elle résout dans des sens différents suivant le degré de son évolution.

Pendant longtemps Fichte déclare que ce cercle est inévitable, et qu'il serait inconcevable qu'on en pût sortir. Fonder la philosophie, c'est somme toute découvrir ce cercle et le poser comme absolu. Vouloir en sortir, ce serait vouloir fonder la liberté ailleurs que dans la liberté, c'est-à-dire la nier. L'importance du « postulat » dans la méthode se manifeste ici, et l'on voit comment l'évidence géométrique dans la W.-L. n'exclut pas l'intervention d'un critère éthique : par elle-même cette évidence ne saurait nous satisfaire, il faut en outre que nous admettions dès le début, la valeur absolue de la liberté. Mais en même temps, puisque la supposition qui caractérise le jugement hypothétique est érigée en principe, la méthode ne s'affranchit pas du *modus tollens* du raison-

Digitized by Google

nement apagogique. Il résulte de là que le principe n'est pas absolument certain en vertu de son évidence propre, et qu'il ne peut par sa seule force garantir la vérité du système. Cette garantie, en effet, il faut aller la chercher dans la vérité des conséquences, dans une contre-épreuve qui n'est autre que le *modus ponens* du raisonnement apagogique : « La W.-L. *devine* l'unité du Savoir; déduit elle de cette unité tout le divers, alors la supposition est justifiée » (47). Cette solution caractérise le premier moment de la W.-L. A partir de 1800, elle tend à être remplacée par une autre.

Elle présentait, en effet, les plus grandes difficultés. Le « pour soi » de la science est un acte contingent, postérieur au « pour soi » originaire, principe absolu et éternel qui est son objet. Comment prétendre sans absurdité que l'acte qui préside à la supposition absolue, au « *Soll* », qui ne se légitime pas immédiatement par lui-même, mais par ses conséquences, — qui se pose arbitrairement comme un fait (*faktisch*), par un oui ou par un non, — puisse absorber en soi l'absoluité du principe éternel et l'identifier à soi ? Le principe génétique n'est-il pas par définition l'affranchissement à l'égard du procès apagogique ou de la médiatité ? Ce procès n'est-il pas lui-même négation du principe, puisque chaque terme extrême conditionne son opposé sans qu'on puisse fixer celui des deux auquel appartient la génération ? Affirmer que le cercle où nous sommes alors enfermés est infranchissable, c'est tout simplement poser comme genèse absolue l'arrêt absolu de la genèse. Il faut donc rompre ce cercle, et loin de poser comme principe la liberté arbitraire de la supposition, il faut se dégager d'elle pour s'élever à l'Absolu (48).

Cette découverte sera effectuée dès que nous trouverons le principe qui EST, *indépendamment de toute supposition*. La supposition n'est pas la source de la nécessité (du « *so muss* ») qui pourtant n'apparaît qu'à la suite de cette supposition (du « *soll* »); cette nécessité doit être connue comme absolument indépendante en soi

---

(47) *Sonnenklarer Bericht*, S. W. II, p. 360, 367, 369. — *Erste und zweite Einleitung*, S. W. I, p. 435-442; 466. — Le *Begriff der W. L.* (I, p. 52-54) semblait attribuer au premier principe une évidence propre source de toute évidence. La possibilité de tout expliquer est alors expression et manifestation, non preuve de son pouvoir d'expliquer. La *Zweite Einleitung* et le *Sonnenklarer Bericht* voient plutôt en elle une preuve du principe. Mais alors le principe reçoit l'évidence, au lieu de la donner. Cette équivoque prouve que le principe de l'évidence n'est pas ici entièrement réalisé pour lui-même en nous. Mais d'autre part, l'aspect pragmatique conféré à la tentative de la W. L. lorsqu'elle prétend tirer sa valeur, moins d'un principe d'évidence privilégiée que de sa réussite, tend à diminuer chez elle entre l'intérêt pratique et l'intérêt théorique, cette opposition que certains ont estimée irréductible (cf. Fuchs, *opere citato*, p. 1 sq., 50 sq., 90 sq.).

(48) *W. L.* 1804, S. W. X, p. 177; 194.

Digitized by Google

de l'acte contingent du Savoir. La W.-L. de 1801 réalise la vision de cette indépendance par une dialectique appropriée. Mais tant qu'on fait de la supposition un Absolu irréductible qui engendre la connaissance de cette nécessité comme Etre subsistant par soi, au lieu de mettre dans l'absolue nécessité la source de cet acte et de cette connaissance, on se contredit; on affirme l'*indépendance* d'une nécessité qui n'existe pour nous *comme telle qu'en vertu* de la contingence du « *soll* ». La W.-L. de 1801 ne sort pas de cette contradiction.

Pour échapper à cette nouvelle difficulté, il faut que la supposition apparaisse comme prenant sa source dans la nécessité ; il faut que dans la connaissance du principe nous apercevions cette connaissance elle-même comme une manifestation immédiate, nécessaire et éternelle de ce principe, — et la contingence comme un moyen nécessaire de cette manifestation. Ici seulement nous nous affranchissons enfin totalement du procès apagogique, de la médiatité, du « *soll* ». L'élément de liberté (« *soll* ») se subordonne maintenant à l'élément de nécessité (« *so muss* ») ; la nécessité n'est plus le phénomène de la liberté, c'est la liberté qui devient le phénomène nécessaire de l'Absolu (49). Le *modus tollens* du raisonnement apagogique, étant éliminé, le principe possède par soi une certitude suffisante, le système n'a plus besoin de chercher une contre-épreuve dans le *modus ponens* du même raisonnement. L'intérêt spéculatif se subordonne définitivement l'intérêt éthique. Au fur et à mesure que le principe tend à l'absorber complètement, le procès analytique prend une ampleur de plus en plus considérable : quelques pages de déduction suffiront dans les *Grundlage* à nous conduire au principe ; en 1804, il ne faudra pas moins d'un ouvrage entier pour suffire à cette tâche.

En tout cas, à quelque moment que ce soit, la W.-L. affirme toujours que le principe devant valoir à lui seul, la méthode analytique ne doit pas poursuivre d'autre fin que sa propre suppression; elle entend donc bien que toute l'efficacité doit rester à la seule méthode constructive. Supposons que cet effort dialectique aboutisse, ce qui pourra bien être le cas dans la W.-L. de 1804, alors Fichte aura le droit de dire qu'il a achevé la philosophie transcendantale. D'autre part, nous voyons que la méthode constructive n'est pas introduite comme du dehors dans cette philosophie, au risque de bouleverser tout l'édifice, mais qu'elle semble sortir tout naturellement d'elle pour en réaliser *l'autonomie* (50).

(49) *W. L.*, 1804, S. W. X, p. 205-218.
(50) Voir note 1 à la fin du volume.

Digitized by Google

2° *Procès synthétique.*

Une fois en possession du principe, nous disposons d'une intuition intellectuelle, à l'aide de laquelle nous pouvons construire la conscience à la façon du géomètre. Le concept transcendantal devient alors une construction, une synthèse immédiate, et possède un pouvoir immédiatement déterminant. Dans quelle mesure peut-il acquérir tous ces caractères sans que la philosophie puisse être affligée de tous les vices dont ont souffert les systèmes dogmatiques ? Pour répondre à cette question, il nous faut analyser tour à tour chacun de ces caractères.

I. — *Construction.*

Pour Kant, l'essentiel de la construction, ce n'est pas *l'acte* par lequel nous réalisons le concept dans l'intuition, mais c'est la *vision spatiale* qui nous est procurée du concept. En effet, l'acte de la pensée étant par lui-même incapable de produire une intuition, la condition nécessaire et suffisante de la construction pour la pensée est la présence de l'intuition extérieure, par laquelle devient visible le concept.

Il résulte de là : *a*) que seule la géométrie peut construire : Tandis que la géométrie ne s'occupe que des propriétés des objets en soi, de leur forme, indépendamment de leur existence, et dispose immédiatement d'une intuition *a priori*, la philosophie s'occupe des existences et ne dispose pas d'une intuition *a priori* qui contiendrait l'équivalent de la matière de ces existences (51).

b) Que même les principes transcendantaux qui sont au fondement des principes mathématiques doivent être discursifs. En effet, pour chercher comment sont possibles *a priori* les axiomes mathématiques et justifier leur valeur objective, il faut montrer qu'ils conditionnent l'expérience possible; par conséquent le concept de la synthèse de l'intuition avec la catégorie, d'où résultent les axiomes mathématiques, ne peut se construire, mais s'établir discursivement grâce au concept de ce contingent qu'est l'expérience possible (52).

Fichte, au contraire, en vertu de ses préoccupations génétiques, met l'essentiel de la construction non dans la vision spatiale du

(51) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 478 sq.

(52) J'ai, il est vrai, dans l'analytique, fait mention de certains axiomes de l'intuition, mais le principe cité là n'était pas un axiome, il ne servait qu'à fournir le principe de la possibilité des axiomes (*Ibid.*, p. 489.)

Digitized by Google

concept, mais dans *l'acte* du « construire ». C'est précisément pour cela qu'il pense que le concept transcendantal est constructible.

L'espace comme intuition pure n'est pas pour lui une réalité détachée de l'activité du « construire ». Il n'est que la forme de toutes les possibilités infinies d'agir du Moi dans le monde sensible. Tout acte libre matériellement ne peut être déterminé *a priori* dans sa forme particulière ; mais les formes générales de ces actions dans le monde peuvent l'être : l'ensemble des lois géométriques exprime certaines lois formelles et internes de notre libre activité. Ainsi notre action ne peut s'exercer que dans trois dimensions et décrit à volonté des figures particulières quelconques, se rapportant toutes à des schèmes généraux qui sont comme les lois intérieures de ces figures.

Qu'est-ce donc, en ce cas, que construire ?

C'est, au moyen de conditions connues de notre action, déterminer d'autres conditions inconnues. On voit tout de suite que la construction n'est plus simplement la vision spatiale d'un concept, — que la constructibilité n'est pas un privilège de l'espace, mais le propre de toute activité intellectuelle. L'espace et le point ne sont plus les conditions de toute construction, mais seulement celles d'une certaine espèce de construction, la construction géométrique. A leur tour, ces conditions peuvent être construites et la construction dont elles sont le résultat est par définition affranchie des conditions de spatialité. De la sorte, la différence entre le concept transcendantal et le concept géométrique n'est plus une différence de nature, mais se réduit à la différence qui sépare le genre de l'espèce.

Ainsi, des deux affirmations de Kant, l'inconstructibilité des principes philosophiques et le caractère extra-mathématique des concepts qui fondent la mathématique elle-même, Fichte est en mesure de rejeter l'une et de modifier profondément l'autre. Quoiqu'elle s'occupe des existences, la philosophie peut se construire, car l'intuition de notre « agir » en général, ou intuition intellectuelle est la source non seulement des formes pures de l'intuition sensible, mais encore de la matière qui est au fondement de l'existence du sensible. Elle nous fournit donc *a priori*, dans une intuition, l'équivalent idéal de la matière empirique réelle qui, dans le Kantisme était simplement représentée par un concept de ce quelque chose tout à fait contingent. Le caractère extra-mathématique des concepts qui fondent la mathématique n'est donc plus leur inconstructibilité. Il ne s'évanouit pas pour cela, puisque tout concept transcendantal est supérieur au concept mathématique comme le genre l'est à l'espèce : « Vouloir traiter la philosophie avec les

Digitized by Google

mathématiques, serait, écrit Fichte, une absurdité, une confusion du conditionnée avec la condition » (53).

L'attribution au concept transcendantal du caractère de constructibilité n'est donc pas due à une ivresse mathématique, à une méconnaissance dogmatique des limites de la méthode géométrique, elle sort au contraire d'une étude plus approfondie des modes d'action généraux de l'esprit humain (54).

II. — *Immédiatité.*

Pour Kant, les analogies mathématiques sont des formules qui expriment l'égalité de deux rapports de grandeur et sont toujours constitutives, si bien que quand trois membres de la proportion sont données, le quatrième l'est immédiatement aussi par là même. Dans la philosophie, au contraire, l'analogie est l'égalité de deux rapports, non de quantité, mais de qualité : trois membres étant donnés, je ne puis connaître *a priori* que le rapport à un quatrième, non ce quatrième membre lui-même, j'ai seulement une règle pour le chercher dans l'expérience et un signe pour le découvrir (55).

Pour Fichte, le philosophe n'ayant plus recours au contingent qu'est l'expérience possible, mais à l'identité du sujet-objet, effectue comme le géomètre sa synthèse de concepts *immédiatement* dans une intuition, l'intuition intellectuelle. Fichte compare la construction d'un élément de la conscience à la construction du troisième côté d'un triangle. En géométrie, si l'on connaît l'angle et deux côtés du triangle, on peut déterminer *immédiatement* le troisième élément lui-même, le troisième côté. De même dans la construction transcendantale, deux éléments étant posés, on obtient *immédiatement* le troisième élément *lui-même*. Le concept transcendantal est alors constitutif par rapport à cette image de la conscience dont il est en quelque sorte un élément intérieur de

(53) *W. L.* 1804, Leçon 3, S. W. X, p. 112.

(54) Cf. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W. L.* (1797). « Par la révolution qu'elle a éprouvée de nos jours du fait des principes transcendantaux qui y ont été introduits, la philosophie s'est rapprochée des mathématiques. Sa méthode, c'est maintenant celle que les mathématiques ont suivie depuis longtemps avec tant de bonheur: ne s'occuper que de constructions originaires, ne traiter aucune proposition réelle (Realsatz) analytiquement, mais synthétiquement (comme se produisant par synthèses), etc...» (S. W. 1, I, p. 447). De cette façon on peut dire qu'une telle philosophie n'est pas dogmatique, puisque le *dogma* est une proportion directement synthétique par concepts, tandis qu'une proposition synthétique par *construction* de concept est un *mathema*. (*Kritik der reinen Vernunft*, Methodologie III, p. 490). Il a suffi pour cela de découvrir l'intuition propre à la philosophie. — Cf. Reinhold, *Ueber das Fundament*, p. 103-104.

(55) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 167-168.

Digitized by Google

composition— et non plus simplement régulateur par rapport à quelque chose de tout à fait extérieur, l'expérience possible. D'autre part, constituant une détermination de l'intuition intellectuelle, il se refère comme le concept géométrique, à la quantité et non à la qualité ; car l'intuition intellectuelle comme fondement divisible et déterminable de notre conscience réelle n'est pas autre chose qu'une « quantitabilité ». Ici encore l'attribution au concept transcendantal d'un caractère réservé par la *Critique* au seul concept mathématique, l'immédiatité, ne s'effectue pas en dépit de la *Critique*, d'une façon dogmatique, mais pour ainsi dire conformément aux règles découvertes par celle-ci, d'une façon transcendantale. Quant au rapport à la qualité, il est antérieur à la construction synthétique et n'intervient que dans la position apagogique du Non Moi (négation qualitative, en soit tout à fait contingente, nécessaire seulement par rapport à une conscience réelle possible) (56).

III. — *Pouvoir déterminant in concreto*

La troisième différence qui, pour Kant, sépare le concept mathématique du concept transcendantal, est que l'un peut déterminer immédiatement *in concreto* un objet susceptible d'une perception particulière, tandis que l'autre ne le peut pas.

Pour Fichte, cette différence doit s'évanouir, ou du moins devient négligeable.

La possibilité de se réaliser *in concreto* dans un objet de perception n'est intéressante que si elle permet à l'acte du « construire » de se réaliser, car c'est sur cet acte que porte la démonstration, et non sur la perception concrète qui peut en résulter. Kant en convient lui-même, puisqu'il remarque que l'on fait abstraction, dans la démonstration, de la grandeur réelle des lignes et des angles, bref, de tout ce qui constitue le concret de la perception, pour n'envisager que l'acte de la construction du concept, auquel beaucoup de déterminations sont indifférentes (57).

Or, dans cet acte, dans ce schème qui contient une infinité de représentations sensibles, nous reconnaissons l'intuition intellec-

---

(56) Reinhold, *Ueber das Fundament...*, p. 96: « Kant déclare qu'on ne peut rien démontrer des objets, par concepts, qu'il faut un troisième terme (l'intuition sensible) pour mettre en évidence l'application du concept. — Mais quand il ne s'agit plus d'objets sensibles, mais d'objets de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire des Formes *a priori* de la représentation, on ne peut que procéder par concepts, Kant lui-même y a été contraint. Le troisième terme qui fonde l'applicabilité aux objets n'est cependant pas oublié : c'est la conscience. »

(57) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 478.

Digitized by Google

tuelle (58). Réaliser un concept *in concreto*, c'est donc avant tout passer à l'acte de façon à se donner l'intuition intellectuelle sur laquelle porte la démonstration. La représentation concrète particulière n'est alors qu'une conséquence contingente et sans valeur de cet acte.

Or, en philosophie, où l'on a affaire à la forme la plus générale de l'activité, l'intuition est affranchie des conditions de spatialité qui particularisent sa manifestation. La réalisation *in concreto* n'est donc plus le *concomitant* nécessaire de l'acte (59), et ainsi, tout autant que le concept mathématique, le concept philosophique pourra se réaliser immédiatement dans une intuition sans pour cela réaliser, sur le champ, un objet particulier de perception. La W.-L. se fonde donc « sur la même intuition que la géométrie, mais elle la prend dans sa plus haute abstraction. C'est à cause de cette abstraction suprême que la W.-L. est beaucoup plus difficile que toutes les autres sciences ; elle remonte à l'intuition intellectuelle pure originaire, c'est-à-dire au « Soi » (*Selbst*) et par là perd le soutien de l'objet, d'un substrat permanent qui fixerait son intuition... Le géomètre, lui, peut fixer son intuition par des lignes sur un tableau, le philosophe, dans la W.-L. n'a rien, sinon lui-même et sa libre réflexion » (60).

---

(58) « Quand on fait abstraction de la détermination de l'angle et de ses côtés, il ne reste pas d'angle ni de côté comme objet existant donné, ... il ne reste plus de perception; or il faut que quelque chose subsiste qui puisse s'offrir à mon examen et me permettre une affirmation. Ce quelque chose c'est seulement l'acte de décrire des lignes et des angles. La conscience de cet acte par delà toute perception est ce que la W.-L. appelle intuition... Pour pouvoir fonder mon affirmation universelle, cette intuition de l'acte par lequel je construis un triangle doit être immédiatement liée à la certitude absolue qu'en aucun autre cas je ne pourrais effectuer autrement la construction. Ainsi dans l'intuition je saisis et j'embrasse d'un seul coup d'œil toute ma faculté de construire par la conscience immédiate, non de l'acte particulier de construire, mais de l'acte de construire comme tel en général. La proposition: les trois éléments du triangle déterminent les trois autres, signifie donc : l'acte de construire les trois éléments détermine l'acte de construire les trois autres. Je saisis de la sorte l'universel, non en ramenant le divers à une unité, mais en le déduisant de l'unité. L'intuition, c'est donc en même temps l'intuition du mode général d'action de la raison, qui se constitue immédiatement comme telle. » (*Sonnenkl. Bericht*, S. W. II, p. 373-374).

(59) Ou du moins cette réalisation où concrétion n'ajoute pas nécessairement à l'acte d'intuition une détermination spatiale; elle ne lui conserve qu'une détermination temporelle (l'action a lieu à un certain moment) dont il est d'ailleurs fait abstraction.

(60) *Sonnenkl. Bericht*, Leçon 3, S. W. II, p. 374; leçon 4, p. 381. — Cet exposé de la méthode d'après le *Sonnenklarer Bericht* doit être rapproché du Supplément aux « *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W. L.* (1796-1797) où Schelling traite des postulats en philosophie. Fichte s'est très probablement inspiré de cet écrit lorsqu'il a composé son « *Sonnenklarer Bericht* ». Notons en particulier le passage suivant : « En géométrie, la construction originaire n'est pas démontrée, mais postulée: cette construction origi-

Digitized by Google

Nous comprenons maintenant le sens profond des paroles de Jacobi qui, écrivant au « Messie de la Raison spéculative », déclarait envisager la W.-L. comme « l'exposition d'un matérialisme sans matière, ou d'une *Mathesis pura*, dans laquelle la conscience pure et vide représente l'espace mathématique » (61).

L'apparente mathématisation que subit la méthode transcendantale dans la W.-L. ne vient donc pas d'un abandon des découvertes du Kantisme, mais au contraire de ce que Fichte réussit à saisir dans sa pureté intrinsèque cette activité du sujet dont la *Critique* avait révélé le rôle dans la connaissance. Cette transformation de la méthode n'est qu'une manifestation de l'esprit génétique. La puissance de la genèse s'y exprime adéquatement par l'unification simplificatrice et radicale dont elle est la source. Avec elle s'évanouissent entre les « éléments », les oppositions dont la *Critique* aimait à accuser l'irréductibilité. La lumière pénètre partout, jusque dans les ténèbres de l'imagination.

Aussitôt, en effet, que s'évanouit l'hétérogénéité du concept mathématique et du concept philosophique, on voit se combler l'hiatus infranchissable qui séparait l'intuition du concept. Puisque *toute* la virtualité de l'intuition sensible est contenue dans l'activité de la pensée, nous ne trouvons pas sur le même plan, face à cette activité et contredisant à ses lois, une forme *a priori* qu'il faut tant bien que mal et malgré sont hétérogénéité intrinsèque, unir à cette activité. Fini et infini, continuité et discrétion, ne se heurtent plus, parce qu'ils sont maintenant sur des plans différents : celui de la production et celui du produit. Ils alternent l'un l'autre dans un échange réciproque, l'arrêt du mouvement créant la limite fixe, le mouvement niant toute limite fixée ; ainsi l'antinomie finira par devenir chez Fichte l'échange réciproque du Moi et du Non-Moi.

Déjà le schématisme transcendantal avait amené Kant à considérer les figures immobiles de l'espace comme les résultats d'une

---

naire est le point que l'on meut, c'est-à-dire la ligne... Les Mathématiques donnent à la philosophie l'exemple d'une intuition originaire d'où doit partir toute science qui prétend à l'évidence. Elle ne part pas d'un principe démontrable, mais de l'intuitionnant lui-même, originaire, indémontrable. Toutefois, il y a une différence: la philosophie a affaire à des objets du sens interne et ne peut pas, comme les mathématiques, joindre à toute construction une intuition extérieure lui correspondant. — Quelle est donc la plus originaire des constructions pour le sens interne? — La réponse à cette question dépend de la direction donnée au sens interne. Or dans la philosophie, cette direction ne peut être donnée par un objet extérieur... Si la ligne tracée sur le tableau n'est que l'image sensible de la ligne originaire... elle est un moyen de provoquer l'intuition originaire en chacun... La direction du sens interne ne peut être déterminée pour la plus grande part que par la liberté. » (Schelling, S. W. I, 1, p. 443-444).

(61) Jacobi, S. W. III, lettre à Fichte, des 3, 6 et 21 mars 1799, p. 12.

Digitized by Google

activité de la pensée (62) qui s'exerce dans le temps; à convenir qu'il est impossible de « se représenter une ligne, si petite qu'elle soit, sans la tirer par la pensée » (63). Mais l'activité du schématisme ne contenait pas *toutes* les virtualités de l'intuition sensible actualisée, elle ne supprimait pas l'être indépendant de la forme où le tout préexiste à l'assemblage des parties » (64). Bref, elle nous laissait en face d'une opposition insoluble (65). L'esprit génétique de la W.-L. a donc dépassé l'esprit antinomique du Kantisme.

Mais l'esprit antinomique n'est-il pas, comme le dit Kant (66) l'essentiel de l'esprit critique? L'identification génétique du transcendantal et du mathématique, dont on trouve la clef dans la genèse de l'intuition sensible par l'activité du moi, ne supprime-t-elle pas avec l'indépendance des formes, ce qui pour Kant permettrait d'établir une différence de nature entre le phénomène et la chose en soi ? Or, cette antinomie de la chose en soi et du phénomène n'est-elle pas le fondement antidogmatique de la *Critique?* N'est-ce pas grâce à elle que le sujet pensant peut s'affranchir de toute relation à autre chose que lui, et trouver dans la structure de ses fonctions et le simple usage de ses facultés, ce qui justifie la valeur et le contenu même des axiomes scientifiques? (67)

A ces questions, c'est le système même de la W.-L. qui donnera la réponse définitive. L'absolue contingence d'où naît l'intuition sensible saura maintenir entre le monde sensible et le monde intelligible cette séparation absolue, nécessaire au développement de la liberté κατ'ἐξοχήν, antidogmatique.

Pour le moment, une première remarque s'impose : l'attribution au concept transcendantal de certains caractères réservés par Kant au concept mathématique, ne provient par d'une confusion dogmatique, en vertu de laquelle nos facultés étant objectivées *in abstracto* et sans critique, c'est-à-dire indépendamment de leur usage réel dans le sujet, une valeur absolue serait conférée au mode mathématique, qui pourtant ne vaut que relativement à la connaissance de la forme des phénomènes. Elle est due au contraire à un approfondissement critique de l'usage concret des facultés du sujet, en fonction d'une conscience réelle, possible, approfondissement qui conduit à la découverte dans l'activité même du sujet des sources vives de l'intuition mathématique.

---

(62) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 142 sq.
(63) *Ibid.*, p. 156.
(64) *Ibid.*, p. 59.
(65) *Cf.* Brunschvicg, *Les Etapes de la Philosophie mathématique*, p. 271-272. (Paris, 1912).
(66) Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 57.
(67) Brunschvicg, *Ibid.*, p. 265.

Digitized by Google

En second lieu, l'effet de cette genèse est d'accuser cette absence de relation à autre chose que soi, cette autonomie du Moi en vertu de laquelle peut se justifier la science. Le système des actions nécessaires du Moi sert à fonder le contenu et la valeur des axiomes scientifiques.

Enfin, la mathématisation à laquelle procède la W.-L., au lieu de subordonner la pensée philosophique et la pensée en général, à la pensée mathématique, de compromettre sa spécificité, ou de limiter considérablement son champ, sert par un détour à accroître sa puissance, tout en découvrant qu'elle est dans son essence, suppression de la quantité. La W.-L. se distingue radicalement par là du système de Maïmon, où la tentative de mathématisation n'avait abouti qu'au scepticisme empirique. Il n'est guère douteux pourtant que la W.-L. ait puisé dans Maïmon, son idéal d'évidence géométrique.

A première vue, Maïmon semble pratiquer en philosophie, comme Kant, une méthode discursive. Le troisième terme de sa synthèse transcendantale est un concept, sorte de réplique à l'expérience possible, la pensée réelle possible. Mais en réalité, cette pensée réelle possible n'est pas comme l'expérience possible, quelque chose d'absolument contingent (68), étranger à l'intuition. C'est une détermination immédiate par la pensée d'un divers *a priori*, abstraction faite de toute expérience et de toute applicabilité à une expérience, bref, c'est quelque chose de saisissable *a priori* dans une intuition, l'intuition des constructions mathématiques elles-mêmes. Il est alors clair que la philosophie transcendantale n'a pas à rechercher d'autres conditions que celles d'une construction possible, et que ces conditions elles-mêmes ne doivent pas être trouvées ailleurs que dans l'acte même du « construire ». La déduction transcendantale se réduit donc tout entière à l'analyse de l'acte concret du « construire ». En effet, c'est cet acte qui nous révèle l'existence d'un fondement transcendantal de l'objet, autre que la pure faculté de penser ; si le cube peut se construire, le décaèdre régulier ne le peut pas. Ensuite, c'est lui qui nous révèle que ce fondement est principe de déterminabilité ; les exemples de Maïmon en font foi : espace et ligne, ligne et droite, etc.

La médiatité de la synthèse transcendantale tend donc à se réduire à l'immédiatité de la synthèse mathématique, et les principes transcendantaux qui fondent les mathématiques ne semblent plus posséder, comme l'affirmait Kant, une nature tout à fait différente des

(68) Du moins pour la conscience transcendantale, car elle l'est à l'égard de la pensée pure logique. V. plus haut l'Introduction, p. 113, 115 sq.

Digitized by Google

principes mathématiques eux-mêmes. Enfin, étant bornée au champ de la connaissance mathématique pure, la philosophie transcendantale se trouve bien mathématisée dans son ensemble.

De plus, si la synthèse transcendantale peut venir rejoindre la synthèse mathématique, c'est que l'essentiel de la construction n'est plus placé par Maïmon dans la simple vision spatiale, mais dans l'*acte* de la construction. La condition première de la construction n'est pas une intuition morte, détachée de l'action, mais une loi inhérente à l'activité pensante; l'intuition est résultat, la visibilité est une conséquence plutôt qu'une condition de l'intellection; l'intuition est conforme à la règle qui produit l'objet saisi par intuition. Aussi, de même que la géométrie raisonne non point sur les lignes réalisées, mais sur l'acte du « construire », sur la « différentielle qui fonde l'intuition particulière des figures, de même la philosophie raisonnera sur le principe de déterminabilité, c'est-à-dire sur la « différentielle » qui fonde l'intuition de l'objet en général.

On voit donc comment Maïmon ouvre la voie à la méthode fichtéenne ; il supprime l'hiatus entre le concept et l'intuition pure sensible. L'intuition sensible qui deviendra chez Fichte le résultat fixé dans un concept, de « l'agilité intelligente » est déjà chez Maïmon le résultat mort qui, pour être compris, doit être saisi dans l'acte producteur où il est en devenir.

Il manque à Maïmon de s'être élevé jusqu'à l'intuition intellectuelle de l'activité de la pensée comme principe. Mais surtout, remarquons-le, cette mathématisation coûte cher à la philosophie. Celle-ci a dû abandonner de ce fait précisément ce qui, pour Kant, en constituait la matière propre : l'existence. Elle devient incapable de fonder l'objectivité de la connaissance empirique (catégorie de causalité), et en même temps l'objectivité empirique des mathématiques. De plus, la philosophie ne compense pas cette perte par un supplément de clarté dans l'explication de la conscience. Nous savons que la pensée produit des objets sous une condition, celle de procéder conformément au principe de déterminabilité. Mais nous ignorons comment et pourquoi cette condition intervient, pourquoi la pensée est amenée à se servir de la déterminabilité afin de produire des objets. Bref, le rapport n'est pas expliqué entre la pure faculté de concevoir et celle de concevoir un objet. Comme d'autre part le fondement des objets ne saurait être l'influence d'une chose en soi, ceux-ci deviennent inexplicables pour notre faculté de penser. On est alors fatalement amené à les considérer comme un jeu d'images sans fondement et sans valeur objective.

Par sa mathématisation, Salomon Maïmon tendait à déterminer le transcendantal en fonction du mathématique, parce qu'il n'arri-

Digitized by Google

vait pas à abstraire l'activité de la pensée de sa forme mathématique et quantitative. Aussi, son scepticisme à la Hume se reliait-il à un certain Leibnitianisme incapable de remonter dans le Moi au delà de l'opposition simplement quantitative (déterminabilité, quantitatibilité) jusqu'à la source de celle-ci, c'est-à-dire jusqu'à l'opposition absolue et qualitative du positif et du négatif. La mathématisation apparente, effectuée par la W.-L. subordonne au contraire définitivement le mathématique au transcendantal, puisqu'elle dégage dans sa pureté l'activité qui est à la source de la conscience, et qu'elle voit l'origine du quantitatif dans une opposition contingente et absolue dont la notion est inconcevable pour l'entendement pur.

Fichte se retrouve donc avec Kant à égale distance du scepticisme de Hume et du dogmatisme de Leibnitz pour fonder dans l'activité du sujet et dans la phénoménalité de sa connaissance sensible, formellement inconcevable dans son origine, la législativité de la science. Ainsi, la mathématisation de la méthode dans la W.-L., qui semblait primitivement devoir être pour le Kantisme une pierre de scandale, se révèle non seulement comme un acte de foi en la philosophie transcendantale considérée dans son objet, mais encore comme un témoignage de fidélité envers l'esprit critique lui-même considéré dans sa source : l'activité du sujet.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LE PREMIER PRINCIPE

§ I. — *La construction du Moi dans la Grundlage*

La déduction génétique du divers de la conscience exige tout d'abord que l'on remonte au principe premier de cette déduction. Comme le fondement est toujours au-dessus de ce qu'il fonde, ce principe est nécessairement hors du divers, au-dessus de l'expérience. Ce n'est pas un fait originaire (*ursprüngliche Tatsache*) ainsi que l'avait affirmé Reinhold, et que Fichte l'avait cru un moment (1). Un fait est le contraire d'un principe, il n'est qu'une détermination ; loin d'être absolu, il est conditionné; loin d'expliquer, il demande lui-même à être expliqué.

Ce principe, s'il ne peut être un fait (*Tatsache*), ne peut être alors qu'une *Tathandlung*, c'est-à-dire une action productrice, où l'acte de la production et l'être qui en résulte sont originairement et intimement unis.

Puisque ce principe est absolument premier, il ne peut être démontré. mais seulement découvert. Or, comment le découvrir, puisqu'il n'est à aucun degré *un fait* de conscience ?

Si le principe fondamental n'appartient pas au fait, il se manifeste toutefois en fait dans la conscience réelle. Pour le trouver, il suffit de partir de cette manifestation, de *réfléchir* sur elle et par *abstraction* de la dépouiller des éléments contingents qui l'altèrent et donnent naissance au *fait*. Cette réflexion ne saurait amener le principe à l'état de fait de conscience, ce serait contradictoire, mais elle nous montre qu'on doit nécessairement *penser* cette *Tathandlung* au fondement de toute conscience (2).

---

(1) *Zurückforderung der Denkfreiheit*, S. W. VI, p. 23-24. Cf. plus haut, Introduction, p. 129.

(2) *Ueber den Begriff der W.-L.* I, p. 67-68. — *Grundlage der gesamten W.-L.* (1795), I, p. 91-92.

Digitized by Google

Il faut donc se tourner vers la conscience empirique, et en elle on pourra partir d'un fait quelconque. Mais on choisira de préférence le point de départ le plus commode. Nous savons que le principe souverain doit être tel que la forme implique son contenu et réciproquement ; cette implication en constitue l'absolue certitude. Ainsi, il est préférable de partir d'un fait capable d'offrir une certitude formelle immédiate, car en ce cas nous serons aussitôt renseignés sur les éléments dont il faut faire abstraction. Nous verrons clairement que la matière constitue là l'élément contingent qui, subordonnant la certitude à une condition, introduit la « *facticité* » proprement dite. Nous savons, d'autre part, que le premier principe, pour être premier, doit nécessairement être tel qu'en lui le principe d'identité devienne un principe à la fois formel et matériel. En s'attachant à la forme de l'identité pour exclure la matière quelconque de son application fortuite, il est clair que s'il subsiste une matière, elle devra être absolument déterminée par la forme, et réciproquement. Le fait immédiatement certain, d'où nous partirons, c'est donc l'expression dans notre conscience de l'identité de toute chose avec elle-même, la proposition A = A (3).

L'existence de A en tant que A particulier est contingente, mais le rapport nécessaire X qui affirme : si A est, A est, possède une certitude immédiate. Or, comme c'est ici le Moi qui juge d'après cette loi X immédiatement présente en lui sans autre fondement, X est absolument posé dans le Moi pour le Moi.

Nous ignorons si et comment A est posé; mais X, exprimant un rapport entre une action inconnue de poser A et une action absolue de le poser, conditionnée par la première, — n'est possible que si A est posé. Or X est réellement posé dans le Moi, A est donc posé comme X dans le Moi et par le Moi. En conséquence, au lieu de dire : si A est, A est, nous dirons : si A est posé dans le Moi, alors il est posé, il est. Ainsi, grâce à X, le Moi considère que si A existe identique à soi-même, c'est parce qu'il a été posé dans le Moi. Exister identique à soi-même, c'est donc la propriété du Moi. L'absolument posé X pourra maintenant s'exprimer ainsi : Moi = Moi; Moi suis Moi : je suis (4).

Notre construction nous a fait réaliser un progrès important. La proposition A = A était conditionnée quant au contenu : si A est posé, disions-nous, il est posé avec le prédicat A ; mais nous ne savions pas si A était posé, et par conséquent, nous ne savions pas non plus quel prédicat lui revenait. La proposition Moi suis Moi, au

(3) *Ibid.*, p. 93.
(4) *Ibid.*, p. 94.

Digitized by Google

contraire, est inconditionnée, par le contenu comme par la forme. Le Moi n'est pas posé conditionnellement, mais absolument, avec le prédicat de l'identité avec lui-même.

Toutefois, nous n'avons encore qu'un fait, non l'acte suprême. En effet, cette obligation de tenir pour certain le rapport d'identité X contenu dans A = A, est un fait de conscience et c'est sur ce fait qu'est fondée dans notre construction la proposition « je suis », que nous considérons néanmoins comme en étant le principe. Il est évident par là que jusqu'ici, la proposition « je suis » ne peut que passer elle-même pour un fait. Nous dirons que c'est le fait le plus haut de la conscience empirique, car l'existence du Moi conditionne celle de tout ce qui est posé dans le Moi, c'est-à-dire tous les faits de la conscience.

Il faut parvenir jusqu'à la *Tathandlung*.

A = A est un jugement. Ce jugement est une action, et le fondement de cette action ne peut être que X = je suis, c'est-à-dire ce qui est absolument posé, et fondé sur soi. Ce « je suis » est le caractère pur de l'action. Ainsi, la pure activité du Moi, c'est l'acte par lequel le Moi se pose lui-même. « Le Moi *se pose lui-même*, et il *est*, grâce à cette simple action de se poser par lui-même, et réciproquement le Moi *est*, et il *pose* son être en vertu de son seul être ». Il est en même temps action et produit d'action: l'actif et ce qui est produit par l'activité; l'action (*Handlung*) et l'acte accompli (*Tat*) sont une seule et même chose, et ainsi le « je suis » est l'expression d'une *Tathandlung* et de la seule possible, comme le prouvera la W.-L. (5).

Notre construction est partie du fait certain A = A, mais dès que nous avons découvert dans le « je suis » la *Tathandlung*, c'est-à-dire l'action de se poser par soi-même, nous avons vu du même coup que le « je suis » devait s'affirmer par lui-même et non en vertu d'un fait étranger à lui. A ce moment-là, nous nous sommes affranchis de la « facticité ». Bien loin de prouver le « je suis », A = A est au contraire prouvé, déterminé par lui. Faisons abstraction du contenu Moi dans le « je suis » et il restera la forme d'inférence de l'être posé à l'être existant, A = A, principe de la logique. Ce principe est prouvé par celui de la W.-L. de la façon suivante : A est A parce que le Moi qui a posé A est le même que celui dans lequel il est posé; et il est aussi déterminé par lui : tout ce qui est, n'est que dans la mesure où il est dans le Moi; hors du Moi, il n'y a rien. Si donc nous considérons la simple forme du jugement, abs-

(5) *Grundlage*, § 1, p. 94-96.

Digitized by Google

traction faite de son action, nous obtenons la catégorie de *réalité :* tout ce qui est posé par la position d'un objet dans le Moi constitue sa réalité.

Exposons maintenant le principe acquis. Il peut s'exprimer conceptuellement sous la forme d'une synthèse quintuple :

1° Point de vue objectif : dans la proposition Moi suis Moi, le Moi-sujet peut être considéré comme l'absolument posé et le Moi attribut comme le Moi qui est. On dira alors : le Moi est parce qu'il s'est posé (subjectif) et, réciproquement, les deux termes étant identiques : le Moi s'est posé parce qu'il est (objectif).

2° Point de vue subjectif : si le Moi n'est que parce qu'il se pose, il n'est aussi que *pour le Moi* qui pose (subjectif) et ne se pose que *pour* le Moi qui est (objectif).

3° Synthèse des deux points de vue. — *a*) subjectif : se poser (sujet) et être (objet) sont pour le Moi identiques : « Je suis absolument parce que je suis ». — *b*) objectif : le Moi qui se pose (sujet) et le Moi qui est (objet) sont identiques : « Je suis absolument ce que je suis, — *c*) objectif et subjectif sont identiques : « Je suis absolument pour Moi ce que je suis, parce que je suis » (6).

Envisageons d'autre part le Moi suivant sa nature propre : l'activité.

Puisque le Moi se pose par lui-même (n° 1) absolument pour lui-même (n° 2), son activité retourne sur elle-même. La direction de cette activité est donc centripète (n° 2); mais une telle direction n'est possible que si l'on sous-entend une direction centrifuge (n° 1). Cette activité centrifuge est la pure force interne et constitutive de tout corps matériel (A=A). Toutefois le corps n'est posé que pour une intelligence hors de lui, tandis que le Moi doit se poser pour lui-même comme posé par soi ; il a donc en lui absolument le principe de la réflexion sur son être : c'est l'activité centripète. Activité centripète (Moi réfléchissant), activité centrifuge (Moi sur lequel il est réfléchi) sont différentes, mais également fondées dans l'essence du Moi. Elles sont primitivement l'une et l'autre infinies, et ne peuvent se distinguer. Seule une limitation fortuite, réfléchissant contrairement à l'exigence du Moi absolu, l'activité centrifuge dans la direction centripète, peut permettre une différenciation des deux par rapport à cette exigence, prise comme troisième terme de la comparaison. En Dieu, où il n'y a point de limitation, le réfléchi et le réfléchissant, le centrifuge et le centripète ne se lais-

(6) *Ibid.*, p. 97-98.

Digitized by Google

sent point différencier, cette identité absolue du sujet et de l'objet constitue le Moi pur (7).

Pour décrire cette *Tathandlung*, il nous a fallu la *penser*. Dans cette description nous l'avons placée devant nous, nous l'avons *objectivée*, et par conséquent, nous avons immédiatement contredit son essence. Nous avons fixé dans le concept ce qui par nature échappe à toute fixation, l'« agilité interne » qui constitue le propre de l'activité. Nous avons dû exprimer l'identité, l'unité et l'Absolu sous la forme de la distinction, de la dualité de l'objectif et du subjectif et du rapport quintuple de réciprocité entre eux. Cette réciprocité, qui se manifeste par une oscillation infinie entre les deux pôles, exprime l'insuffisance de la définition conceptuelle. Cette dernière détermine exactement son objet comme un problème qui ne reçoit jamais de solution, comme une place vide dans l'investigation philosophique (8). Aussi peut-on appeler le « je suis » jugement thétique (9); jugement où le sujet ne peut jamais être qualifié; tout prédicat étant antithétique, la place du prédicat reste vide, ouverte à l'infinité des déterminations possibles. Mais cette infinité elle-même ne saurait jamais développer toutes les puissances du sujet. L'infinité des descriptions conceptuelles ne peut exprimer adéquatement le Moi, uniquement semblable à lui-même.

Toutefois, nous *savons* que nous divisons ce qui est uni, que nous immobilisons ce qui est activité pure. Pour détruire l'identité dans sa description, il faut donc que nous en possédions déjà une conscience immédiate et adéquate, une conscience extra-conceptuelle excluant toute objectivation et toute division. Dans cette conscience l'activité originaire n'est pas conçue, mais vécue, aperçue instantanément et directement. Ce « pour soi immédiat » c'est l'acte d'*intuition intellectuelle :* intuition parce qu'elle voit, intellectuelle parce qu'elle est la pure activité de l'intelligence qui emporte avec elle la clarté absolue (10). La construction que nous venons d'effectuer consiste à réaliser une intuition intellectuelle du Moi et le résultat de cette construction, de cette intuition, est de poser le Moi originaire comme acte d'intuition intellectuelle, primitivement, avant toute construction consciente. Il y a dans la conscience deux actes d'intuition qui se superposent : d'abord une auto-intuition originaire, par laquelle le Moi se pose pour lui-même, puis l'intuition de cette auto-intuition, par laquelle le Moi se pose pour lui-même comme Moi qui se pose, comme auto-intuition. La première *auto-intuition* se manifeste par l'évidence de la proposition

(7) *Grundlage*, § 5, p. 173 sq.
(8) *Sittenlehre* (1798), IV, p. 42.
(9) *Grundlage*, § 3, p. 115 sq.
(10) *Rezension des Aenesidemus*, I, p. 16.

Digitized by Google

A=A, qui implique le *retour sur soi* de l'activité du Moi. En effet, par le deuxième A est indiqué ce que le Moi qui s'est fait lui-même objet de réflexion, trouve en lui comme posé en lui, parce qu'il l'a déjà effectivement posé à l'intérieur de soi (11). Mais cette auto-intuition restait ignorée. Si le Moi l'accomplissait, il ne l'accomplissait pas pour lui-même et il attribuait à la chose étrangère A, l'identité avec soi-même dont il était la source. Ce manque d'auto-intuition était la cause d'une contradiction entre la parole et l'acte : le Moi affirmait (*Sagen*) l'identité du sujet avec lui-même, et pour l'affirmer, lui, sujet absolu, l'attribuait (*Tun*) à un autre = A.

Par ma construction, j'élève cette auto-intuition à ma conscience; je m'en donne une représentation ou un concept, celui de la *Tathandlung*, comme retour sur soi de l'activité, principe de l'évidence de A = A. De plus, cette construction a été rendue possible par une seconde auto-intuition. La réflexion de notre Moi laisse tomber tous les éléments étrangers (l'élément A) pour se *tourner* vers la seule activité du Moi : l'activité du jugement, au lieu d'aller vers A et d'exprimer à propos de A la loi du Moi, revient sur le Moi lui-même. Par cette seconde auto-intuition cesse la contradiction de la parole et de l'acte. Le Moi n'attribue plus à autre chose que lui l'identité avec soi; *je dis* ce qu'est le Moi, à savoir qu'il se pose lui-même, par lui-même, et en le disant, *je* le *pose* pour lui-même; je dis ce que je fais et je fais ce que je dis.

Ainsi la construction précédente revêt un double aspect : l'aspect logique, qui est le plus apparent et que caractérise l'emploi du principe d'identité ; l'aspect psychologique, moins immédiatement visible, qui se manifeste par cette pénétration de soi (*Sich Durchdringen*) grâce à laquelle le Moi réalise essentiellement l'activité qui le constitue.

Toutefois, n'en doutons pas, c'est à dessein que Fichte accuse ici le caractère logique de la construction. Il est encore tout plein de ses méditations sur la philosophie de Maïmon, de ses discussions avec Reinhold et Schulze, où il marquait avec force la nécessité de fonder la philosophie sur le principe d'identité et de non-contradiction, seul capable de conférer la certitude à une systématisation quelconque (12). Il nous a déjà expliqué qu'il faudrait alors donner

(11) I, p. 96.

(12) *Rezension des Aenesidemus*, S. W. I, p. 5-13 : « Si le principe d'identité et de non-contradiction doit être institué, ainsi qu'il doit l'être, comme fondement de toute la philosophie (et Kant a réuni toutes les données possibles d'un pareil système, sans avoir l'intention de le construire lui-même), alors personne, j'espère, n'affirmera plus que nous parviendrons à un stade de culture où nous pourrons penser le contradictoire comme possible. » Cf. aussi *Ueber den Begriff der W.-L.*, p. 61.

Digitized by Google

à ce principe une valeur à la fois réelle et formelle, c'est-à-dire dépasser la simple forme du principe logique de l'identité pour s'élever à un principe capable de la fonder (13). Le principe doit donc résumer en lui toute la puissance logique possible. C'est de là qu'il tiendra sa certitude et son universalité. Si, comme intuition de l'activité, il semble revêtir un caractère psychologique, il n'appartient cependant en rien à la psychologie. La psychologie proprement dite est empirique dans son objet ; or, pour Fichte l'activité, objet de l'intuition, est par définition extra-empirique. La psychologie est empirique dans ses résultats, elle exclut l'universalité et est exclue par elle. Pour Fichte, les caractères de certitude et d'universalité absolue sont essentiels au principe construit. Loin de voir dans la construction de la W.-L. une investigation psychologique, il faut y voir une extension de la *logique transcendantale*, telle que l'avait définie Kant (14), mais dans laquelle l'intuition de l'activité pure tient la place des intuitions pures sensibles et du concept de l'expérience possible. Il est incontestable que l'intuition de l'activité et la méthode d'introspection intuitive introduisent un élément de psychologie concrète qui fait défaut au Kantisme. Mais ici le psychologique est toujours dominé par le rationnel. Malgré l'introspection, la W.-L. reste science de l'entendement pur, puisque Fichte déclare que tout système autre que le sien n'est pas seulement autre, mais contradictoire avec le sien, et par conséquent contradictoire en soi (15).

§ II. — *La construction du Moi dans le nouvel exposé de* 1797

Toutefois, après avoir, dans l'exposé de la *Grundlage*, établi avec rigueur le caractère certain et évident du principe, sa puissance à fonder les formes de la logique ordinaire, Fichte se préoccupe surtout de montrer combien la construction du concept de Moi est associée à la vie même de ce Moi. Il use de constructions plus simples, qui mettent mieux en évidence la nature et le rôle de l'intuition intellectuelle. Telles sont celles des deux *Introductions à la W.-L.*

(13) I, p. 5-6.

(14) Pour Kant, la logique générale fait abstraction de tout contenu de la connaissance, elle n'envisage que la forme de la pensée en général. La logique transcendantale ne fait pas abstraction de tout contenu, mais de tout contenu empirique; elle est une science de l'entendement pur et de la connaissance rationnelle par laquelle nous pensons des objets tout à fait *a priori*. — *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 84, 85.

(15) *Ueber den Begriff der W.-L.*, p. 61.

Digitized by Google

(*Journal philosophique*, 1797) et du *Nouvel exposé de la W.-L.* (1797).

Il suffit, pour construire le Moi, de *se penser* et de se regarder se pensant soi-même. Je te dis : « pense-toi », tu comprends « toi » et par cet acte d'intellection tu possèdes une conscience du Moi (16); « tu trouves ta conscience intérieurement déterminée d'une certaine façon ; tu ne penses uniquement que ce que tu subsumes sous le concept de Moi et tu en es conscient; au contraire est exclu de ta pensée quelque chose que tu peux penser et qu'il t'a même été donné de penser déjà... par exemple cette table, ce mur, cette fenêtre, que tu pourrais penser, si je te le demandais » 17). — Tu possèdes donc un concept du Moi. Mais tu ignores encore *ce qu'est* cette conscience, ce concept. Maintenant, je te dis : « Regarde comment tu fais (*Wie*, Genèse) pour te penser, c'est-à-dire comment se produit ce concept. D'abord tu vois que lorsque tu penses, tu es actif et libre. Si par exemple, après avoir pensé le mur ou la fenêtre, je te dis de penser le Moi, tu vois que tu t'arraches librement à la contemplation de ces choses, pour reporter ailleurs ta pensée. Avoir conscience de cette activité, c'est la première condition pour comprendre la W.-L. (18).

Mais le Moi est un concept déterminé, l'action de la pensée qui engendre ce concept doit être déterminée, c'est-à-dire différente des autres, par exemple de celle par laquelle nous pensons le mur, la table, etc. Il faut découvrir cette détermination. Quand tu penses la table, tu es conscient de ton activité, de toi comme sujet *pensant* la table, mais l'objet pensé te semble différent de toi. Ensuite, lorsque tu *te penses* toi-même, tu vois que tu as ramené sur toi-même, (sur elle-même) ta propre activité, car le sujet pensant et l'objet pensé sont ici une seule et même chose, le Moi. Le Moi est identité du sujet et de l'objet. Le concept ou la pensée du Moi consiste donc uniquement en une action du Moi sur lui-même, et réciproquement une telle action du Moi sur lui-même donne une pensée du Moi et rien d'autre. Cette action du Moi sur lui-même, c'est l'intuition. L'intuition intellectuelle est donc la source du concept, et dans la conscience ordinaire nous n'arrivons jamais à la conscience de l'intuition intellectuelle comme telle, c'est-à-dire comme activité, mais à la conscience du concept, c'est-à-dire de l'activité fixée sous la forme de substrat immobile (19).

L'intuition et le concept, de même que l'activité et le repos, sont

(16) I, p. 533.
(17) I, p. 522.
(18) I, p. 522-533.
(19) I, p. 523, 528-530.

Digitized by Google

liés l'un à l'autre et ne peuvent être posés comme tels que l'un par l'autre. Ainsi, lorsque je te dis: pense le mur, la table, etc., tu as arraché ta pensée du repos où elle se trouvait, et après avoir mis ton activité en œuvre pour créer la pensée de ces objets, tu t'es conçu dans la contemplation immobile de ceux-ci (*obtutu haerebas fixus in illo*). Ensuite, je t'ai dit : pense-toi et remarque que cette pensée est une action. Alors il a fallu t'arracher à cette contemplation et c'est seulement en observant cet acte d'arrachement à l'immobilité que tu as pu saisir comme telle l'agilité, l'activité de l'esprit. On ne peut donc se trouver comme actif qu'en opposant le repos à cette activité et réciproquement. Cette appréhension de l'activité interne, immobilisée et solidifiée dans son résultat, c'est le concept. Ce concept est l'achèvement de notre conscience et sans lui la conscience du Moi demeurerait impossible. C'est sur lui que je réfléchis quand je veux parvenir à la conscience de l'intuition. « A la conscience de l'intuition, on ne peut s'élever que par liberté... et cette intuition accompagnée de conscience se rapporte à un concept qui indique à la liberté sa direction. De là vient qu'en général, — comme ici dans la construction du Moi — l'objet de l'intuition doit exister avant l'intuition elle-même. Cet objet c'est le concept. Notre présente investigation a montré qu'il n'est que l'intuition elle-même saisie non point comme telle, comme activité, mais comme repos » (20).

Une fois posée comme telle, l'intuition est strictement inconcevable. On ne peut ni l'expliquer, ni la déduire d'ailleurs. On ne peut pas non plus en démontrer l'existence par des raisonnements (21); autant expliquer à un aveugle ce que sont les couleurs. On ne peut que la trouver en soi. Que chacun en appelle à son expérience, il verra que rien dans la conscience ne se fait sans l'intuition. Je ne puis faire un pas, ni remuer la main sans elle (22).

Si donc, d'une part, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure, le processus de construction ne peut être assimilé à une simple investigation psychologique, il faut convenir maintenant qu'il ne saurait non plus être considéré comme un processus purement logique. La puissance logique de la W.-L. c'est le pouvoir de mettre en œuvre le sens de la vision intellectuelle, Mais aucune logique ne saurait nous conférer ce sens si l'intuition venait à nous manquer.

Toutefois, si nous sommes assurés de l'existence de l'intuition intellectuelle, il faut ajouter que celle-ci dans la réalité n'existe pas sé-

(20) I, p. 533-534.
(21) I, p. 522-530.
(22) *Zweite Einleitung*, I, p. 463.

Digitized by Google

parément comme un acte complet de la conscience. Il n'y a pas, au-delà des apparences sensibles, dans un monde séparé, un acte éternel, absolu, parfait, en lui-même. L'intuition intellectuelle n'existe isolément que dans la pensée du philosophe. Immanente à la conscience, source première de celle-ci, elle ne saurait pourtant l'achever, elle est nécessairement liée à l'intuition sensible, et ces deux intuitions à leur tour sont nécessairement liées au concept, dans la conscience pleinement constituée. Ainsi, je ne puis me trouver agissant sans trouver un objet sur lequel j'agis et qui est perçu dans une intuition sensible elle-même conçue ; sans esquisser une image également conçue de ce que je veux produire. Comment savoir en effet ce que je veux produire, si je n'aperçois pas immédiatement comme une action l'acte par lequel je forge l'action proposée? Les deux intuitions sont donc au fondement de la conscience, quoique je ne saisisse dans celle-ci que les deux concepts d'objet et de fin. Contestera-t-on l'intuition intellectuelle, sous prétexte qu'elle est unie nécessairement à l'intuition sensible ? Ce serait aussi insensé que de nier l'intuition sensible sous prétexte qu'elle est unie à l'intuition intellectuelle (23).

S'il n'y a aucune conscience isolée de l'intuition intellectuelle, comment le philosophe peut-il s'en faire une représentation isolée ? De la même façon qu'il arrive à la conscience isolée de l'intuition sensible : en raisonnant sur les faits évidents de la conscience. Par exemple, je veux concevoir telle pensée, et la pensée s'ensuit, je veux réaliser telle œuvre, et la représentation de cette œuvre comme existante s'ensuit. Si j'interprète ces faits d'après les seules lois de ma conscience sensible, je devrais dire : la représentation de la pensée comme réelle et celle du phénomène comme réel suivent la représentation de la pensée conçue comme devant être et celle du phénomène conçu comme devant se produire. Mais je ne puis pas dire : je suis la cause effective de cette transformation. Or, j'ai la conviction que je suis ici le principe actif, la cause, et je ne puis le nier sans me renier moi-même. Puisque l'intuition sensible ne peut fonder cette conviction, il est nécessaire d'avoir recours à une autre, l'intuition de mon activité, ou intuition intellectuelle. « Ainsi le philosophe trouve cette intuition comme un fait de conscience (pour lui elle est un fait *Tatsache*, pour le Moi originaire elle est une *Tathandlung*), non point immédiatement comme un événement isolé dans la conscience, mais en séparant les éléments unis dans celle-ci, en dissolvant le tout en ses différentes parties » (24).

(23) I, p. 464, 515.
(24) I, p. 465.

Digitized by Google

§ III. — *Valeur de l'intuition intellectuelle*

Ici se pose pour l'interprétation, un double problème concernant la réalité et la portée de l'intuition intellectuelle comme *Tathandlung.*

A. — Elle est fondée sur les faits évidents de la conscience. Mais ces faits sont-ils réels? Bien souvent ils ont passé pour des illusions.

B. — L'intuition intellectuelle, telle que la W.-L. la conçoit, est une abstraction. Comment une abstraction peut-elle expliquer le monde réel ?

A. — Le premier problème n'est autre que celui des rapports de la croyance et du principe. La philosophie transcendantale se fonde sur la croyance en la réalité de l'activité et de la liberté saisies dans l'intuition. Mais pour le dogmatisme, tout ce qui survient dans notre conscience, même les soi-disant déterminations volontaires et la croyance en notre liberté, est le produit d'une chose en soi. Certes, le dogmatisme ne nie pas les faits de conscience d'après lesquels nous nous saisissons comme libres, mais il les réduit à de simples illusions du sujet. (Ainsi font Spinoza à l'égard de la liberté κατ'ἐξοχήν et de la finalité et Hume à l'égard de la causalité). Il détruit de la sorte l'assise sur laquelle repose toute la construction de la W.-L.

D'abord, il faut remarquer que le dogmatisme, quoiqu'il ne le reconnaisse pas, prend, lui aussi, son point de départ dans une croyance, car son affirmation de la chose en soi n'est que le résultat d'une croyance en celle-ci. En face de lui, le philosophe transcendantal ou idéaliste reste donc libre de prendre pour point de départ une croyance et même une croyance opposée, celle en la liberté. Ensuite on s'aperçoit que grâce à cette croyance, il construit un système du monde dans lequel les faits de conscience, réduits par le dogmatisme à des illusions, reprennent leur droit à la réalité, reçoivent une place nécessaire dans l'ordre universel et sont expliqués jusque dans leur possibilité, tandis que la chose en soi, à son tour, est réduite à n'être qu'une chimère (25).

Certes, la W.-L. ne réfute pas le dogmatisme, puisqu'elle *postule* pour son système la liberté que le dogmatisme nie pour le sien. Mais en découvrant un postulat arbitraire à la racine du dogmatisme, elle prouve du même coup que celui-ci ne peut rien contre elle; que

(25) I, p. 465.

Digitized by Google

tout ce que le dogmatisme prétend déduire logiquement de la chose en soi contre la réalité de la spontanéité et de la liberté, est sans valeur pour l'idéalisme (26). Au fondement des deux systèmes, il y a donc un acte de foi, un choix entre la chose et la liberté. Mais l'idéalisme peut reconnaître ce choix, tandis que le dogmatisme ne le peut pas. Pour l'idéaliste, en effet, qui prend la liberté pour principe, il est naturel que le premier pas de son système soit un acte de liberté : la libre détermination d'affirmer son Moi et de le réaliser dans sa pensée. Pour le dogmatisme fataliste, qui exclut la liberté, il est naturel qu'il ne puisse reconnaître un libre choix au point de départ de la science.

D'autre part, le dogmatisme croyait justifier son principe en expliquant grâce à lui toute l'expérience. Mais en fin de compte, il est incapable de fournir cette explication. En effet, l'intelligence a pour caractéristique de s'apercevoir elle-même; elle est « pour soi » : il y a en elle une double série de l'être et de la perception, du réel et de l'idéal. Au contraire, la chose n'est pas pour elle-même, « elle est » simplement. Il n'y a en elle qu'une série. Or, le dogmatisme veut se servir du principe de causalité pour rendre compte de l'intelligence par la chose. Mais le principe de causalité concerne une série réelle, la transmission d'un choc d'un terme à l'autre, — non la série double ; il ne saurait expliquer le passage de l'être à la représentation et faire surgir de la chose ce qui lui est opposé, c'est-à-dire le « pour soi » et l'intelligence. La W.-L. au contraire, réussit à déduire de l'intelligence le système nécessaire de ses actions et en même temps la représentation objective du monde matériel (27).

Enfin, la croyance en la réalité de ma liberté et de ma spontanéité se justifie par la présence en moi de la loi morale, qui m'oblige à m'apercevoir moi-même comme absolument actif, qui requiert la spontanéité et la liberté. Cette conscience de la loi qui par son immédiation est elle-même une intuition intellectuelle, fonde ainsi l'intuition de ma spontanéité et de mon absoluité, et, m'obligeant à accorder de la réalité aux faits évidents qui me servent de point de départ, permet que je m'élève jusqu'à l'intuition du Moi pur, principe de tout le système. « L'idéalisme transcendantal est donc le seul mode de penser où la spéculation et la loi morale soient intimement unies » (28).

Ici surgit une nouvelle difficulté. Ou bien l'intuition du premier principe est par soi-même évidente, et n'a pas besoin de preuves pour

(26) *Erste Einleitung*, I, p. 429 sq.
(27) I, p. 435 sq.; 466.
(28) I, p. 466-467.

Digitized by Google

nous illuminer de sa souveraine clarté (29); dans ce cas, la garantie de la loi morale paraît inutile. Ou bien cette garantie est nécessaire, alors, pourquoi prétendre que l'intuition est évidente par elle-même, et que signifie l'évidence géométrique de la W.-L. ?

En réalité, l'intuition et la croyance n'empiètent pas l'une sur l'autre. L'intuition nous fait voir immédiatement *comment cela est*, mais ne nous dit pas si cette vision est une réalité ou un rêve. Ainsi, dans la construction, l'intuition nous fait voir immédiatement que le Moi est le retour de l'activité sur soi et se suffit à soi-même. Cette identité du sujet et de l'objet, je l'aperçois avec autant de clarté que j'aperçois cette table ou cet encrier. Mais pas plus que la simple vision de la table ne peut suffire à elle seule à garantir la réalité de cette table, la simple vision du Moi identique à lui-même n'inclut pas nécessairement sa réalité. Dans l'intuition comme dans la perception, c'est le *sentiment* de certitude qui nous procure l'assurance de la réalité ; lui seul nous garantit que l'évidence n'est pas trompeuse. Or, le fondement de ce sentiment, c'est le « devoir être » (*Sollen*) qui exige de la faculté théorique la représentation qu'elle-même détermine (30). Ainsi dans la construction du premier principe, l'intuition de la loi morale présente en nous, détermine formellement les facultés théoriques, le jugement, à rechercher un principe par lequel le *devoir-être* peut être représenté lui-même dans la spéculation comme le principe souverain du réel. Poussé par l'exigence de la loi morale, je me détermine alors librement à cette recherche ; j'affirme d'abord que la souveraine réalité est Moi ; ensuite, je pense librement le Moi, et je l'aperçois immédiatement dans l'intuition comme identité du sujet et de l'objet (31). A cette représentation se joint un sentiment immédiat de certitude, car le *devoir-être* implique dans la réalité cette identité, et il a exigé de la faculté théorique qu'elle la représentât. Il y a donc accord entre l'intuition de la W.-L. et l'intuition de la loi morale, ou exigence du *devoir-être*. Cet accord est une détermination et donne lieu à un sentiment. Ce sentiment de certitude est la preuve que j'ai

---

(29) *Sonnenklarer Bericht*, 3e Leçon, II, p. 362.

(30) *Sittenlehre*, § 15, p. IV, p. 165 sq.

(31) Dans la construction où A = A est pris comme point de départ, bien que l'identité de A = A soit posée en Moi, c'est tout de même en vertu d'une libre décision que l'on fait de ce Moi le fondement de l'identité. Qui nous empêcherait en effet de considérer que le fondement de cette identité se trouve dans une réalité hors du Moi, celle qui sert de substrat à l'A contingent? — Que cette nécessité soit *a priori* ne suffit pas à prouver qu'elle ne dépend pas avec le Moi lui-même d'une substance dont celui-ci serait l'accident. Si l'idéaliste n'expliquait pas mieux que le dogmatique le phénomène de la représentation, il n'aurait, comme le dit Schelling, aucun argument en sa faveur. (Schelling, S. W. I, p. 338-339.)

Digitized by Google

trouvé la solution et garantit que l'intuition ne me trompe pas.

La croyance en la réalité de l'intuition, voilà ce que fonde la loi morale (32). En revanche, ce qu'apporte l'intuition et ce qui, en plus de son caractère extra-sensible, l'oppose à la perception, c'est l'universalité. Dans la construction du Moi, je n'ai pas une perception de l'identité, mais une intuition, parce que je vois immédiatement dans l'acte de cette construction qu'en tout temps et pour tous les êtres rationnels le Moi est identité du sujet et de l'objet.

Nous voyons ainsi de quelle façon la W.-L. repose par la croyance sur la nécessité souveraine de la loi morale. Quoique la croyance soit au point de départ de la W.-L., quoique la certitude d'avoir découvert le premier principe dans l'intuition intellectuelle de l'égoïté soit, elle encore, un sentiment, c'est tout de même sur l'intuition intellectuelle, l'intuition de la loi, qu'est fondée *réellement* la W.-L. Le sentiment n'est en effet qu'un intermédiaire que rend possible l'intuition intellectuelle de la loi. Il est le fondement idéal et non le fondement réel. Mais ne voudra-t-on pas garantir cette intuition de la Loi elle-même ? Une telle prétention n'aurait aucun sens, et ne pourrait être énoncée que par celui auquel ferait défaut cette intuition. L'intuition de la Loi, en effet, présente cette caractéristique de s'exiger elle-même immédiatement : la conscience morale est une conscience qui est elle-même un devoir. Dès que l'intuition de la Loi se réalise, elle s'avère comme exigeant sa réalisation; et réciproquement elle se réalise parce qu'elle s'exige; cet accord originaire est immédiatement ressenti, et le sentiment de contentement de soi qui en résulte constitue la certitude première et rend impossible le doute à son égard. La conciliation entre l'évidence et la certitude, entre l'élément intellectuel et l'élément pratique, semble donc ici encore pleinement obtenu. Puisque la conscience morale consiste à exiger l'intuition complète du Moi comme libre, il est clair qu'elle se trouve réalisée totalement par la W.-L. qui accomplit jusqu'au bout cet acte d'intuition. A tous égards, l'idéalisme transcendantal est donc bien « le seul mode de philosopher qui soit conforme au devoir » (33).

On voit maintenant jusqu'à quel point le principe de la W.-L. lui-même peut être appelé un postulat. L'identification de la décision libre de l'intelligence à l'origine de la W.-L. avec le postulat pratique n'est pas aussi inéluctable qu'on pourrait le croire. Le postulat théorique n'est qu'une détermination à l'observation, tandis

(32) *Zweite Einleitung*, I, p. 466.
(33) *Zweite Einleitung*, I, p. 467.

Digitized by Google

que le postulat pratique est une détermination libre à l'action. Même en faisant de cette observation l'acte de l'intelligence qui s'arrache à la contemplation d'un objet, une telle action ne saurait avoir de rapport avec l'action de la volonté morale qui se détermine indépendamment de la sensibilité (34). En réalité, l'intellect et la volonté sont intimement unis lorsque la volonté est morale. L'action morale est celle dont le principe est dans la conscience morale, c'est-à-dire dans le maximum de conscience claire de soi. Le développement de la liberté morale est conditionné par celui de l'intuition intellectuelle; cette liberté, n'étant que la capacité d'agir en vertu d'un clair concept de ce qui fait la destinée du Moi, est en quelque sorte la plus haute manifestation de l'intelligence (35). Cette intellectualisation de la volonté, qui oppose radicalement Fichte à Schopenhauer (36), concilie l'entreprise théorique de la W.-L. avec les exigences pratiques de la moralité. Comme l'explique fort bien Schelling, qui à cet égard interprète excellemment la W.-L., le terme de postulat, en dehors des mathématiques, n'a de sens qu'appliqué au principe de la W.-L. C'est que celui-ci est à la fois théorique et pratique : théorique parce qu'il est une construction originaire, qui ne se démontre pas, mais s'exécute simplement, comme la construction originaire de la ligne postulée par les mathématiques; pratique parce que nous sommes *tenus* (moralement) d'effectuer cette construction. Si le principe de la philosophie n'était que pratique, il ne serait plus un postulat, mais un impératif, un commandement, qui, par rapport à l'empirie, exprime une tâche à réaliser. S'il n'était que théorique, il serait sans force pour nous contraindre. Les postulats des mathématiques n'ont pas besoin de l'élément pratique pour nous contraindre, car ils sont en même temps représentables dans l'intuition externe, et je *dois exécuter* la construction originaire, si je

(34) Fuchs, *op. cit.*, p. 129-131.

(35) En faisant d'une croyance pratique et d'un choix libre la condition permettant de concevoir le premier principe véritable, la W.-L. explique de façon satisfaisante ce que Reinhold avait constaté, à savoir que le principe *évident* de la philosophie, s'il est de ce fait, universellement valable (*allgemeingeltend*) n'est pas *ipso facto* compris et universellement admis (*allgemeingültig*). (*Versuch einer Theorie des Vorstellungs-Vermögens*, p. 65 sq., 72. Cf. plus haut l'Introduction, D, § II). En effet, pour s'élever à l'intuition, c'est-à-dire à la source de l'évidence, il faut être à un certain stade du développement moral qui nécessairement n'est pas atteint par tous. Nécessairement donc le principe universellement valable n'est pas universellement admis. Schelling a bien caractérisé cet aspect de la W.-L. La Philosophie ne part pas d'un postulat théoriquement nécessaire et valable *a priori*, elle exige pour être comprise un certain degré de liberté, et son postulat doit inclure quelque chose qui est à jamais exclu de certains hommes. (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W.-L.*, 1796-1797, S. W. 1, I, p. 417).

(36) Schwabe, *Fichtes und Schopenhauer's Lehre vom Willen* (Iéna, 1887), p. 19.

Digitized by Google

veux déterminer cette intuition. La philosophie au contraire, n'ayant affaire qu'à des objets du sens interne, ne peut rien trouver qui oblige celui-ci, sinon le *devoir être* (*Sollen*) : chacun doit avoir conscience d'un certain objet, le Moi, et réaliser sa construction originaire, et s'il ne peut satisfaire à cette exigence, il le doit, car la loi morale exige un mode d'action qui n'aurait pas de sens pour qui n'aurait pas saisi sa propre spiritualité originaire. De là, la prescription à la fois théorique et pratique : « Prends conscience de toi comme un être spirituel, et anéantis en toi tout empirisme comme principe (37) ». Cette formule montre comment l'action de la volonté morale, qui se détermine indépendamment de la sensibilité, est indissolublement liée — et non étrangère — à la décision de l'intelligence de s'arracher à l'objet pour construire le Moi. Bannissez, au contraire, du principe l'élément pratique et il ne reste plus rien pour nous obliger. Cet exemple nous est fourni par le système de Beck, qui repose sur le postulat suivant : « Se représenter originairement un objet ». Or, nous ne nous sentons pas plus obligés à cela qu'à nous placer en pensée sur une planète étrangère, au cas où on nous le demanderait. L'invitation à se représenter originairement un objet n'est donc pas pour la philosophie un postulat, mais un problème. Si l'on veut la transformer en postulat, il ne faut plus parler de représentation, mais dire : « Prends conscience de toi, en ton activité originaire (38) ».

B. — Fichte affirme avec force que le Moi construit par la W.-L. est une abstraction. Le concept de Moi se construit exactement comme les autres concepts, par exemple celui d'arbre : je fais abs-

---

(37) Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W.-L.*, S. W. 1, I, p. 418-424. — Cf. Fichte, *Erste und zweite Einleitung*, S. W., p. 448, 456, 458, 461, 467. — *Ueber den Begriff der W.-L.* I, p. 79. — *F. L. u. B.*, II, p. 213.

(38) Schelling, *ibid.* et *Anhang*, p. 448. — La doctrine de Beck et celle de Fichte, quoique inspirées de considérations assez analogues, se sont constituées indépendamment l'une de l'autre. Dans la *Erste Einleitung*, Fichte montre l'insuffisance de cet idéalisme. Au lieu de déduire de l'essence de l'intelligence les lois nécessaires de celle-ci, il les prend à leur stade inférieur comme catégories, telles qu'elles sont dans leur application aux objets. C'est après les avoir empiriquement découvertes qu'il essaie de les déduire comme modes nécessaires de l'intelligence. Mais comment prouver que ce sont là des lois immanentes de l'intelligence et non des propriétés des choses? Pourquoi l'intelligence doit-elle agir de cette façon? d'où vient la matière qui est comprise dans ces formes puisque seuls sont déduits ici les formes, les rapports des objets, non leur matière? Par cette matière le dogmatisme aura beau jeu pour se glisser à nouveau. Si d'autre part on affirme que l'objet sort de la seule synthèse de ces formes et que la matière n'est que la totalité des éléments formels, c'est gratuitement. L'idéalisme de Beck est donc fort incomplet. Toutefois, Fichte reconnaît que par la façon dont elle conçoit l'idéalisme, la « doctrine du seul point de vue possible » est une excellente propédeutique pour la W.-L. (*Erste Einleitung*, I, p. 442-444).

Digitized by Google

traction des éléments particuliers d'un arbre, je saisis dans une seule représentation tout ce qu'il y a de commun, et j'ai le concept de l'arbre en général; ce concept qui flotte devant moi n'est qu'un produit de mon imagination... Je fais de même pour construire le concept de chose, le concept d'entendement : dans ce dernier cas, je fais librement abstraction du Non-Moi connu; et je fixe ce qui reste dans le concept d'une faculté de connaître. Le concept du Moi, c'est ce qui subsiste lorsque l'abstraction est achevée, c'est-à-dire l'activité qui accomplit l'abstraction (*das Abstrahierende*) ; il reste pour lui-même, et est ainsi sujet-objet. Ce qui reste ne saurait ici s'appeler un fait, car le Moi ne subsiste pas comme quelque chose de trouvé, comme un objet, mais comme une *Tathandlung*. Ainsi que tous les autres concepts (arbre, chose, entendement, etc.) le concept de Moi est donc bien une abstraction. « Prendre sérieusement ces abstractions pour des choses réelles... c'est de la véritable « *Schwärmerei* », c'est le non-sens qui consiste à prendre pour réels les produits arbitraires de l'imagination (39).

Comment se servir d'une telle abstraction pour expliquer le réel? Comment affirmer que l'image correspond adéquatement au représenté?

Cette image, produit d'une observation du Moi sur lui-même, implique la réalisation consciente d'une intuition intellectuelle. Or la caractéristique de cette intuition, c'est de poser immédiatement ce qui est perçu comme identique à ce qui perçoit, et par conséquent de révéler que cette capacité de s'observer soi-même qui permet à la W-L. de construire ses concepts, est l'essence du Moi originaire. Le Moi se voit lui-même et cet acte d'auto-intuition rend possible l'auto-observation d'où sort la W-L., provoque et dirige l'investigation du philosophe.

La *réalité* est cette auto-intuition du Moi, qui, saisie encore une fois par l'intuition du philosophe, est posée explicitement comme Moi et fixée comme tel dans un concept. « Le Moi que le philosophe construit lui-même n'est donc aucun autre que le sien. Il ne peut intuitionner l'acte donné du Moi qu'en lui-même, et pour pouvoir l'intuitionner, il doit l'accomplir (39 bis) ». Le philosophe ne fait donc qu'accomplir sous une forme plus consciente ce que le Moi fait

(39) *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der W.-L 1795, S. W.* II. p. 448-449. — A cette affirmation que le Moi de la W.-L. est une abstraction, il convient de rattacher la distinction que Fichte fait entre le Moi comme intuition intellectuelle et le Moi comme Idée. Le premier sous sa forme pure et séparée appartient à la série idéale de la représentation du Moi réel par le philosophe, et n'existe que dans la tête de celui-ci; le second appartient à la série réelle du Moi représenté, et existe dans le Moi réel, c'est-à-dire dans tout l'homme, etc. (*Zweite Einleitung*, I. p. 515 sq.).

(39 *bis*) *Zweite Einleitung*, I, p. 459.

Digitized by Google

dans toute action par laquelle il s'élève à la conscience et devient Moi; il ne crée rien de neuf, mais saisit seulement l'acte par lequel il existe en général. L'intuition intellectuelle est ainsi le lien entre le concret et l'abstrait, entre la vie et la spéculation, comme entre le sujet et l'objet : la représentation qu'elle apporte s'avère alors comme immédiatement adéquate « L'âme de mon système, c'est la proposition : le Moi se pose absolument lui-même. Mais *ces mots* n'ont aucune valeur sans l'intuition interne du Moi par lui-même (40) ».

Malgré tout, la difficulté n'est pas encore résolue. Parce que la caractéristique de notre intuition est de poser l'identité du sujet et de l'objet, nous pensons avoir saisi immédiatement l'essence du Moi qu'il s'agissait de représenter; nous postulons ainsi que notre intuition, celle de la W.-L. a une valeur objective. Mais nous savons d'autre part que cette intuition est toujours issue d'une action subjective, d'un acte arbitraire de liberté. Comment garantir l'objectivité de la connaissance procurée par cette action, c'est-à-dire de cette identité même qui nous permet de relier immédiatement la représentation abstraite au représenté concret? Comment le philosophe peut-il prouver que cette pensée libre à laquelle il a donné naissance à un moment donné du temps parmi d'autres représentations, correspond à la pensée nécessaire et originaire qui, indépendamment de tout temps, rend compte de toutes les représentations? (41).

Il faut distinguer dans cette représentation, répond Fichte, ce qui se rapporte au philosophe et ce qui appartient au Moi lui-même. Tout ce qui est contingent, temporel, vient du philosophe pour lequel l'expérience existe déjà comme un simple fait, et n'appartient pas au Moi, qui se construit nécessairement et originairement. Au Moi n'appartient rien d'autre que le retour sur soi (42).

Mais ce retour sur soi effectué par le philosophe lui-même, de quel droit l'attribue-t-on au Moi originaire? « Le Moi n'existe-t-il pas déjà avant ce retour sur soi, et indépendamment de celui-ci? Ne doit-il pas exister déjà par lui-même, pour pouvoir se faire le

---

(40) Lettre de Fichte à Reinhold, *F. L. u. B.*, II, p. 213. — « Ce que la W.-L. institue est une proposition pensée et saisie par des mots; ce qui correspond à cette proposition dans l'esprit humain est une certaine action de celui-ci qui en soi n'a pas nécessairement à être pensée. » (*Ueber den Begriff der W.-L.*, I, p. 79). — « La W.-L. est de cette sorte que prise simplement à la lettre, elle ne peut se communiquer en rien, mais qu'elle le peut uniquement par l'esprit... », c'est-à-dire par la faculté d'intuition. (*Vom Geist und Buchstaben in der Philos.*, 1794, S. W. I, p. 284).

(41) *Zweite Einleitung*, I, p. 460.

(42) *Ibid.*, p. 458-461.

Digitized by Google

but d'une action, et s'il en est ainsi, votre philosophie ne présuppose-t-elle pas ce qu'elle devrait expliquer? Je réponds : aucunement, c'est seulement par cet acte, et uniquement par lui, par une action sur une action même — à laquelle rien ne préexiste — que le Moi devient originairement pour lui-même. C'est seulement pour le philosophe qu'il préexiste comme un fait, parce que ce philosophe a déjà accompli toute l'expérience. Il doit s'exprimer ainsi, uniquement pour être compris, et il peut s'exprimer ainsi, parce qu'il a depuis longtemps saisi tous les concepts qui sont nécessaires pour cela (43) ». De plus, dans l'acte du Moi, le philosophe se voit lui-même, il sait ce qu'il fait parce qu'il le fait, il sait qu'il saisit la production même de son Moi, puisque ce Moi se produit dès qu'il s'intuitionne. Il voit qu'il ne peut aller plus haut, qu'il ne peut poser une réalité hors de cette action, ni admettre une chose agissante derrière elle (44). « Ainsi l'intuition est, de par sa nature, objective. Je suis pour moi, c'est un fait. Or je ne puis me réaliser que par une action, car je suis libre, et que par cette action déterminée, car par celle-ci seule je me réalise à chaque instant, et toute autre réalise quelque chose de tout différent. Cette action est le concept du Moi, et le concept du Moi est le concept de cette action; les deux sont identiques, et sans ce concept on ne pense et il est *impossible* de ne penser rien d'autre que cette action (45) ».

De cette objectivité, Fichte d'ailleurs veut fournir une démonstration en règle; elle fait suite à la construction du Moi esquissée dans la *Neue Darstellung* (1797). On peut l'énoncer sous la forme du théorème suivant : Si la pensée du Moi pensé (intuition intellectuelle du philosophe) n'était pas identique au Moi pensé (Moi, ob-

---

(43) *Zweite Einleitung*, I, p. 458. — « A la question : « Qu'étais-je donc avant de m'élever à la conscience de moi-même? » on répondra : « Je n'étais pas du tout, car je n'étais pas Moi. Le Moi n'existe que dans la mesure où il est conscient de lui-même. » La possibilité de cette question repose sur une confusion entre le Moi comme sujet et le Moi comme objet de la réflexion du sujet absolu; elle est, par conséquent, en soi complètement inadmissible. Le Moi se représente; se reçoit en ce cas dans la forme de la représentation, et devient alors seulement un objet; la conscience acquiert dans cette forme un substrat *qui est*, qui est aussi sans conscience réelle, et qui de plus est pensé comme corporel. On se représente un tel état, et l'on demande : « Qu'était donc naguère le Moi, c'est-à-dire quel est le substrat de la conscience? » Mais alors, sans y faire attention, on ajoute par la pensée le sujet absolu qui intuitionne ce substrat, c'est-à-dire ce dont on prétendait précisément avoir fait abstraction; par conséquent, on se contredit. On ne peut rien penser sans ajouter par la pensée son Moi comme conscient de lui-même; on ne peut jamais faire abstraction de sa propre conscience de soi. Ainsi on n'a pas de réponse à donner à toutes les questions du genre de la précédente, car on cesse de les poser dès qu'on se comprend soi-même. » (*Grundlage*, I, p. 97 sq.).

(44) *Zweite Einleitung*, I, p. 460-461.

(45) *Ibid.*, p. 460.

Digitized by Google

jet du philosophe), la pensée du Moi pensé serait impossible, ce qui n'est pas. Donc, la pensée du Moi pensé est identique au Moi pensé, et celui-ci est par conséquent en lui-même intuition intellectuelle. En effet, dans notre procédé de construction, nous avons fait de l'activité subjective l'objet d'une nouvelle conscience, et trouvé que cette activité était identité de l'objet et du sujet, intuition intellectuelle. Or, cette nouvelle conscience (représentante) doit être aussi identité de l'objet et du sujet, car dans cette pensée de mon activité, je dois *avoir conscience* de *ma pensée*. On retrouve ici la distinction du Moi pensant (*ayant conscience* de lui pensant) et du Moi pensé (*lui pensant*). Mais pour opérer cette distinction, je dois encore penser le Moi pensant, qui devient à son tour Moi pensé (objet) et ainsi de suite à l'infini. Si à aucun moment la pensée (objet) et la pensée de la pensée (sujet) n'étaient identiques, le progrès à l'infini subsisterait, et la pensée de la pensée ou conscience de la pensée serait impossible. Dans la *pensée de la pensée*, objet et sujet sont donc identiques, la *pensée* (objet) lui est donc identique et est donc elle-même identité du sujet et de l'objet, intuition intellectuelle. Ainsi la représentation du Moi absolu comme intuition intellectuelle est identique au représenté (46).

On peut maintenant indiquer les causes de cette croyance erronée en un Moi objectif préexistant au retour sur soi. Elle vient de ce qu'on n'est pas capable de faire suffisamment abstraction des conditions spéciales dans lesquelles se fait l'expérience philosophique. Parce que le philosophe doit déjà trouver le Moi existant comme concept, pour pouvoir se donner l'intuition du Moi, on en conclut qu'avant l'acte de retour sur soi par lequel il constitue son Moi, quelque chose doit exister. Comme d'autre part ce concept est quelque chose d'immobile, ce qui précède l'acte est considéré comme un être immobile. Mais ceux qui ont construit eux-mêmes les concepts savent que ceux-ci ont leur source dans une activité, et par conséquent ont l'idée de les dépasser; ceux qui, au contraire, les ont reçus tout faits dès leur jeunesse, ont plus de mal à ne pas considérer le concept, l'être immobile, comme la source de tout (47). Celui qui possède une belle faculté de mouvoir son esprit pour créer des concepts peut s'affranchir de ceux-ci; il suffit alors de projeter, hors des conditions empiriques où se trouve le philosophe, l'acte de retour sur soi d'où naît le Moi, pour qu'il soit impossible d'attribuer à la projection originaire de celui-ci ce qui n'appartient nécessairement qu'à sa reproduction.

---

(46) *Neue Darstellung der W.-L.*, I, p. 525-530.
(47) S. W. II, p. 454 (1797).

Digitized by Google

On peut dire que seul un dogmatique peut commettre cette confusion. Car si le Moi était dans la réalité, indépendamment de la représentation que je me donne de lui, autre chose que l'intuition intellectuelle que je réalise de lui en moi, il aurait une existence en soi, et quand je parlerais du Moi, je parlerais et j'aurais conscience d'une chose que je ne connais pas, ce qui est absurde. Je ferais de cet inconnu les conditions de la conscience de soi, alors qu'en fait c'est la conscience de soi qui conditionne tout ce que je puis connaître et tout ce dont je puis parler (48).

L'insistance de Fichte et le luxe d'argumentation qu'il déploie ici montre combien à cette époque il tient à affirmer la primauté absolue et la valeur objective intrinsèque de l'intuition intellectuelle. Mais en réalité, la question est si peu tranchée que c'est sur ce point que la W.-L. offrira plus tard les variations les plus considérables. La difficulté réside en ceci, que, dans toute la construction, j'ai projeté, comme Absolu, l'énergie de la réflexion déployée dans ma conscience pour effectuer cette opération. Le Moi préexiste à l'action du philosophe, mais nous affirmons que ce Moi originaire est exactement l'action même par laquelle le philosophe reconstruit ce Moi dans sa conscience. Par conséquent, bien qu'en droit nous posions le Moi originaire comme la source de l'intuition déployée dans « le construire », en fait c'est cette dernière intuition qui se projette d'elle-même comme Moi originaire et détermine à tous égards celui-ci.

Cette projection, déjà visible dans tout ce qui précède, est particulièrement mise en évidence par l'exposé de 1797. Je me pensais, mais avant de me penser : 1° je dois être en tant qu'activité pensante; 2° *ce que* je dois penser doit être aussi, comme ce sur quoi mon activité intelligente va se diriger. Ainsi il y a présupposition d'une existence de moi-même, comme ce qui est à penser et comme pensant, indépendante du présent acte de ma pensée et de ce qui est présentement pensé. Mais cette affirmation d'une existence antérieure à ma pensée, c'est en réalité moi qui la pose : c'est donc « un penser » que j'effectue sans en avoir conscience, et cette préexistence du Moi n'est encore rien d'autre que la position de moi-même par moi-même. Ainsi au « se poser soi-même » présent et élevé à ma claire conscience je dois présupposer un autre « se poser soi-même » comme se produisant sans conscience claire, auquel se rapporte et par lequel est conditionné l'acte présent à ma conscience (49). Bref, *je présuppose à l'acte de penser le Moi pensé, ce même*

(48) *Zweite Einleitung*, S. W. I, p. 460-461; p. 529.
(49) *Neue Darstellung*, I, p. 527 sq.

Digitized by Google

acte d'intuition intellectuelle (supposition égale projection); je le projette en tant que principe comme s'effectuant sans conscience claire, et j'identifie la pensée originaire à la pensée de cette pensée *en ramenant en fait* (*Tun*) *la première à la seconde*, tout en disant (*Sagen*) que la seconde dépend de la première. Cette projection est-elle légitime, cette identification est-elle permise?

Je ne puis poser le Moi pensé comme tel et réaliser pour ma conscience cette pensée originaire que par un acte que *je produis sur le champ*, et c'est pour cette raison que je projette cet acte comme l'acte même du Moi originaire : « Es ist so, *weil ich es so mache*. Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt, und von jeher gedacht hat, *wenn er sich denkt; dass er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Faktum des Bewusstseins* (50) ».

Mais pour penser cette pensée, il faut que déjà je l'aie en moi. Elle a beau ne pouvoir être posée comme telle que par un acte arbitraire, d'une façon « factice » elle n'en est pas moins primitivement un « en soi » impénétrable auquel mon intuition doit immédiatement se soumettre pour la poser dans la conscience comme pensée originaire. Or en tant que nous en restons à ce point de vue de la production immédiate et factice, nous ne pouvons pas savoir si la pensée originaire vient de l'intuition que je fais, ou réciproquement, — ou encore s'il n'y a pas pour les deux un fondement caché de disjonction et d'union (51). En tout cas, on ne voit pas comment nous pouvons affirmer que *ce que* nous pensons (l'Originaire) est *créé* originairement par l'acte même de notre intuition, réalisable ou réalisé sur le champ. Ce Moi originaire devant être posé comme absolu se suffisant à lui-même et se créant lui-même de toute éternité, doit nécessairement être posé comme indépendant à tous égards de cette énergie du « construire » déployée arbitrairement dans ma conscience, afin de me le représenter comme tel. C'est donc seulement dans la *connaissance* de l'auto-création de l'Absolu qu'intervient notre énergie. Cette auto-création considérée en soi doit au contraire l'exclure; autrement elle se nierait elle-même, car elle ne serait ni par soi ni de toute éternité.

Mais nier dans l'Absolu l'énergie immédiatement saisie par ma conscience c'est nier ma conscience; or je ne puis nier ma conscience sans me renier moi-même. D'autre part si je me représente l'Absolu comme différent de l'énergie de ma réflexion ou conscience, c'est grâce à cette énergie, à cette conscience. En niant ma conscience, je dois donc nier aussi la représentation de cet Absolu qui seule

(50) *Zweite Einleitung*, I, p. 460.
(51) *W.-L. 1804*, leç. XIII, S. W. X, p. 189. — Cf. aussi leç. XI et XII.

Digitized by Google

me permettait de le concevoir comme indépendant de cette même conscience. De deux choses l'une : ou l'Absolu est par soi, il n'est pas par l'énergie de ma réflexion, on ne peut dire de lui : « Il est ainsi parce que je le fais ainsi », et il faut abolir toute cette énergie pour que ne nous demeure pas caché l'être de ce principe qui existe hors d'elle, indépendamment d'elle, — mais alors, ma conscience est une illusion, la représentation de l'Absolu, quelle qu'elle soit (52), est elle aussi une illusion, et en niant la conscience au nom de l'Absolu représenté, je dois nier cet Absolu représenté lui-même au nom duquel je niais la conscience; — ou bien, pour éviter ce nihilisme, je devrais dire que loin d'être une illusion, la conscience, source de la représentation de l'Absolu, est source de l'Absolu représenté, et qu'ainsi toute réalité doit être posée en elle concurremment à la puissance de *voir* cette réalité; — mais alors, c'est le représenté qui, dans la mesure où il se manifeste comme indépendant de l'acte « factice » d'une conscience représentante, doit être réduit à n'être plus qu'une illusion.

Telle est la difficulté. — Pour le moment, Fichte ne délie pas le nœud, il le tranche. Il s'arrête au dernier parti, celui de l'idéalisme, et c'est pourquoi nous pouvions dire qu'il n'arrivait pas à résoudre le problème.

En effet, la construction ne peut s'affranchir de la conscience actuellement intuitionnée. Par là, elle ne peut construire comme tel un Absolu qui exclut, en vertu de sa nature auto-suffisante, l'acte arbitraire de cette intuition; elle est réduite à faire de cet acte d'intuition lui-même un Absolu. Or cette déclaration d'absoluité ne peut ni se démontrer ni se justifier; elle résulte d'un *fait* qui, pris tel quel, ne saurait être expliqué; elle résulte de l'impossibilité *constatée* d'aller au delà de la conscience.

La prétendue preuve par la régression infinie de la pensée à la pensée de la pensée, etc.., n'est qu'une affirmation déguisée de ce fait. Ce qui pose l'identité de la pensée originaire et de la pensée de la pensée, c'est cette dernière, c'est-à-dire la conscience pure. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cette identité est pour et par la conscience pure, et qu'à l'intérieur de soi, la conscience pure en est *créatrice*. Mais on n'a pas le droit d'affirmer qu'en soi, c'est-à-dire indépendamment de l'acte d'intuition que réalise la pensée de la pensée, l'Originaire *est* l'identité *créée* par cet acte. Ce serait substituer celui-ci à celui-là : ériger arbitrairement la conscience pure en Originaire. Cette démonstration consiste donc bien à répéter cette affirmation factice que la conscience pure constitue l'être même de l'Ori-

(52) C'est-à-dire comme différente de l'intuition ou identique à elle.

Digitized by Google

ginaire. Prise au pied de la lettre, elle ressemble assez au paralogisme reproché par Kant à la psychologie rationnelle : la conscience est nécessairement identité du sujet-objet, la pensée absolue est objet de cette conscience, elle doit donc se réduire à elle... Pour cette conscience, ajouteront les Kantiens, et non en soi.

Mais il nous est impossible, dit-on, de concevoir un être de cette pensée distinct de notre conscience. Sans doute, mais c'est précisément là ne constater qu'un fait : l'incapacité de sortir de notre conscience. Or être incapable de concevoir un Absolu hors de la conscience, ce n'est pas *voir* l'Absolu s'identifier à celle-ci. Si cette incapacité seule justifie pour la conscience sa qualité de principe absolu, c'est bien qu'en elle-même celle-ci n'offre rien qui lui permette de mériter ce titre.

Cette objection en recouvre une plus grave : la « facticité » contredit la *Tathandlung*. Le point de départ de la W.-L. semblait être un postulat, un acte de foi en la conscience et, en réalité, ce postulat se réduit au fait de notre incapacité de sortir de nous. C'est grâce à ce fait que la conscience est projetée comme pouvoir absolu de poser tout être. Le philosophe a beau réaliser sur le champ des intuitions, ces actes temporels et factices, même abstraction faite de leur temporalité, ne l'élèvent pas au-dessus de la conscience *donnée* pour le conduire à sa source productrice qui seule est la *Tathandlung;* c'est parce que celle-ci lui échappe qu'il convertit en cette dernière l'énergie de l'intuition.

Le fait que pour moi la conscience de soi conditionne tout être fonde cette affirmation que l'être considéré comme existant en soi et comme antérieur à la conscience n'est qu'une chimère, que loin de produire cette conscience, il est produit par elle, et que, dans la mesure où il nie l'énergie de la réflexion, il n'est pas l'Absolu, mais la négation qualitative de l'Absolu : le Non-Moi.

Ainsi la solution adoptée par la première philosophie de Fichte est d'ores et déjà condamnée à n'être que provisoire. Si la W.-L. doit s'élever à la *Tathandlung* véritable, elle doit *nier le fait* immédiatement saisi, c'est-à-dire la projection, et poser l'Absolu dans ce qui nie qualitativement l'énergie de la réflexion saisie dans l'acte de libre construction du Moi. Abandonnant son premier postulat, elle posera hors de la conscience pure un être autre que celle-ci et qui sera par conséquent sa négation ou son non-être. Toutefois la condition de possibilité de la pensée pour la conscience pure, ou la condition de la conscience pure elle-même, restera évidemment la même, c'est-à-dire acte d'identification de la Pensée originaire (Non-Savoir, Etre absolu) et de la pensée de cette Pensée (Savoir, Liberté). Mais cette identité ne sera plus l'identité où rien ne se distingue, une identité

Digitized by Google

d'éléments identiques, le cercle fermé d'une activité où tout est sans différence, mais l'identité d'éléments absolument différents, créée par le « Pour Soi », identité d'éléments séparés (*Separate*) de l'être et de sa négation, identité féconde, « négativité ».

Quant à l'Originaire, il ne résidera pas dans cette identité créée par l'acte du Moi pur, mais au delà d'elle, dans le Non-Savoir où il est intrinsèquement absolue position. Tel sera le second moment de la W.-L., le point de vue de la W.-L. de 1801. Pour que ce point de vue surgisse du premier moment où il est déjà impliqué, il faudra tout le développement du système, la *querelle de l'Athéisme* et la critique de Schelling.

Au surplus, la notion de *Tathandlung* condamne la W.-L. à s'élever plus haut encore. La *Tathandlung* exige la négation du fait et de la projection; or l'être du Non-Savoir, même conçu dans son absolue position, est encore projeté par la réflexion : l'*hiatus* qui sépare le Savoir de l'Originaire en est la preuve. Il faut supprimer l'hiatus et la facticité du Savoir, et cela n'est possible que si l'énergie de la production est saisie dans sa source éternelle. Cet engendrement éternel de l'énergie par l'Absolu peut seule nous élever définitivement au-dessus du fait. Alors on peut voir exactement de quelle façon l'*acte* de l'intuition est en même temps « *factice* ». L'énergie de la réflexion est une action, mais puisqu'elle est produite, elle est aussi un fait. Liberté absolue, elle se révèle absolument à elle-même telle qu'elle est, et cette libre révélation immédiate à soi-même est son essence. Toutefois cette intuition immédiate laisse en dehors d'elle la cause qui explique pourquoi elle est et se pose de cette façon. De par sa spontanéité, elle s'isole, tend à nier sa cause pour l'absorber à son profit : « Je suis ce que je suis *parce que* je suis... » « *Es ist so, weil ich es so mache* ». En se détachant de son origine, elle opère une coupure entre elle et sa source, elle se pose telle quelle, comme une *affirmation de fait* qui interdit la recherche d'une origine. En vérité, l'énergie de la réflexion, l'intuition n'est qu'un effet, l'effet de cet effet c'est de se projeter lui-même comme Absolu, et de projeter l'être qui est sa source soit comme un reflet sans réalité (premier moment de la W.-L.), soit comme un « En-Soi » inconnaissable, qualitatif (deuxième moment de la W.-L.). Remonter jusqu'à la production originaire de l'effet, supprimer la projection et ce qui en résulte, s'unir à la vraie *Tathandlung* telle est la tâche ultime de la W.-L., tel sera le troisième moment de la W.-L., le point de vue de la W.-L. de 1804.

La détermination du premier principe pendant le premier moment de la W.-L. peut donc se caractériser ainsi : la W.-L. déclare que le Moi ne doit pas se renier lui-même; qu'il doit s'affirmer, c'est-

Digitized by Google

à-dire poser sa liberté comme Absolu et Principe. L'être est donc subordonné au « pour soi » qui en est la source; il n'y a rien avant le retour sur soi (53); la quiddité qualitative (le *Was*, substrat de l'*Etwas*) est absorbée dans l'acte « factice » (dans le *Weil* : « Es IST SO, WEIL *ich es so mache* »). L'identité originaire du sujet (*Weil*) et de l'objet (*Was*) vient donc de la suppression de l'objet, la forme se donne à elle-même la forme pour matière : « Dans le Moi comme intuition intellectuelle, il n'y a que la forme de l'égoïté qui à la vérité devient elle-même aussi son contenu... (54) ». Reste à savoir si cette exaltation du sujet, de l'intelligence, réalisée pour satisfaire à l'intérêt moral, est conciliable avec les besoins pratiques. L'acte d'intuition intellectuelle est un acte de l'intelligence représentante, et c'est cet acte qui est projeté comme le Moi réel. Certes, on proclame que cet acte accompli par le philosophe est postérieur au Moi représenté qui en est la source, et l'on est persuadé qu'on s'élève de la sorte au-dessus du système de Reinhold et qu'on place le Moi comme objet de la philosophie au-dessus du Moi philosophant, représentatif. Mais cette antériorité n'est qu'apparente, puisqu'en fait ce Moi posé comme antérieur n'est autre que celui que je réalise sur le champ par mon intelligence représentante.

Cette intellectualisation du Moi et cette exaltation du sujet ne nous élèvent donc guère au-dessus de Reinhold et ne se concilient peut-être pas très bien avec l'intérêt pratique. C'est pourquoi en 1804, lorsque Fichte parlera de sa première doctrine, de l'identification de la conscience pure de soi avec l'Absolu, il en parlera comme d'une philosophie étrangère à la sienne, sur laquelle il met les noms de Reinhold ou de Bardili : « La W.-L. a toujours témoigné que ce qu'elle reconnaissait comme Moi pur était un produit, et elle a placé ce Moi pur au sommet de sa déduction, non à son propre sommet comme science, étant donné que la production est toujours plus haute que le produit (55) ».

Le développement du système se chargera de pousser peu à peu au premier plan la difficulté. La philosophie pratique, en exigeant la réalité d'un monde et d'une communauté d'êtres, hors du Moi capable de se saisir immédiatement, sera bien forcée de briser les cadres trop étroits du subjectivisme, de réintroduire une réalité substantielle, un *Was* qualificatif dont l'être et la position sont irréductibles à la simple énergie de la réflexion (intuition ou conscience pure de soi). Alors il se découvrira qu'en niant la quiddité qualita-

(53) *Grundlage*, I, p. 97.
(54) *Zweite Einleitung*, I, p. 515.
(55) *W.-L. 1804*, leç. 13, S. W. X, p. 194.

Digitized by Google

tive, la W.-L. a nié non seulement une représentation altérée de l'essence véritable, mais aussi l'essence même qui se cachait derrière elle. Cette marche est conforme à la supposition primitive de la méthode : est-il rendu compte de tout le réel, alors le principe suffit; subsiste-t-il au contraire des difficultés, alors il faut aller plus loin : c'est le *modus ponens* du raisonnement apagogique. Il poussera la W.-L. à réaliser de plus en plus la Genèse, c'est-à-dire à s'affranchir complètement du mode apagogique lui-même pour y substituer un panlogisme génétique. Ce panlogisme, ou abolition du fait, la W.-L., à la différence de l'Hégélianisme, n'y parviendra jamais complètement. Mais en recherchant au delà du Moi pur la production de celui-ci, elle cessera de confondre le principe (*Prinzip*) avec la proposition fondamentale ou axiomatique; elle s'efforcera ainsi, comme l'Hégélianisme, de résoudre la difficulté du premier commencement, sur laquelle avaient déjà médité les Anciens, en particulier Platon (*Ménon, Philèbe*, etc..) et Aristote (*Seconds Analytiques*, livre Γ de la *Métaphysique*).

Digitized by Google

CHAPITRE III

LE DEUXIÈME ET LE TROISIÈME PRINCIPES
LEUR RAPPORT AVEC LE PREMIER :
LE SYSTÈME DE LA « DOCTRINE DE LA SCIENCE »

A. — Le deuxième principe

Le premier principe est incapable de produire à lui seul les déterminations de la conscience réelle; la conscience réelle ne sort pas nécessairement de la conscience pure, et c'est uniquement parce que l'acte dû poser absolu ne peut donner cette conscience, que l'on conclut à un autre acte par lequel un « Non-Moi » se produit pour nous : « C'est uniquement par là qu'un progrès du raisonnement philosophique et que la déduction réclamée du système de l'expérience sont possibles (1) ».

Cette nécessité posée par Fichte dès la *Recension d'Enesidème* (2) avait déjà été aperçue par Kant (3) dans la *Réfutation de l'Idéalisme :* une intelligence ne peut se penser sans un rapport à quelque chose d'intelligible; pas de Moi sans un Non-Moi à penser. Le fondement de cette nécessité est dans l'existence de la représentation, mais l'existence de cette représentation est un fait qui ne peut être expliqué : cette nécessité est donc apagogique. Par là, Fichte reste Kantien, et la seule fonction du Non-Moi est de nous permettre la construction du système de l'expérience.

Le second principe, absolu par sa forme, conditionné par le contenu, ne peut être prouvé ni déduit. La recherche du second principe doit donc s'effectuer comme celle du premier, en partant d'un fait immédiatement certain de la conscience empirique : A n'est pas $= A$, irréductible à la formule $A = A$, car l'acte de l'opposition ne peut se déduire de la position. L'acte de l'opposition en tant que

(1) *Zweite Einleitung*, S. W. I, p. 459. — *Grundlage*, § 5, I, p. 219 sq., 275.
(2) I, p. 21.
(3) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 198-199.

Digitized by Google

pure opposition, se produit donc par une action inconditionnée du Moi.

Mais pour que — *A* puisse être opposé à *A*, il faut que *A* soit posé d'abord. L'acte de l'opposition est conditionné dans sa matière : c'est d'une autre action que dépend l'acte même; la forme de cet acte comme opposition est inconditionnée.

Considérons maintenant le produit de l'action : — *A*. La forme — *A* est absolument déterminée par l'action d'opposer dont elle est un produit : — *A* est le contraire de *A*. Mais *ce que* peut être le contraire de *A* (matière), cela je ne puis le savoir qu'à la condition que je connaisse déjà *A*.

Faisons maintenant abstraction de *A* : ce qui est originairement et absolument posé, c'est le Moi. Tout ce qui est opposé ne peut donc l'être qu'au Moi, et par conséquent est un « Non-Moi ». Avec autant de certitude que nous trouvons : — *A* n'est pas = *A* parmi les faits de notre conscience, nous pouvons affirmer qu'*au Moi est absolument opposé un Non-Moi.*

Tout ce qui a été dit de l'opposition en général vaut pour cette opposition originaire : celle-ci est donc inconditionnée par sa forme et conditionnée par sa matière (4).

Nous venons de découvrir ici le deuxième principe du savoir humain.

Le contraire de tout ce qui appartient au Moi doit être en vertu de la simple opposition attribué au Non-Moi. Par là est niée la réalité indépendante du Non-Moi, la qualité occulte qui caractérise la chose en soi. Ce n'est pas parce que le Non-Moi a une qualité autre que le Moi qu'il est opposé au Moi, mais c'est parce qu'il est opposé au Moi qu'on lui attribue d'autres qualités. C'est donc une erreur de concevoir le Non-Moi comme produit par une abstraction qui dégagerait des objets représentés leur forme universelle d'objet, en laissant tomber leur contenu. La représentation implique en effet l'opposition de l'objet représenté et du sujet représentant; il doit donc y avoir dans l'objet de la représentation un *X* qui le révèle comme tel; mais aucun objet ne saurait nous apprendre que tout ce qui renferme cet *X* est nécessairement objet et non sujet de la représentation; je dois au contraire déjà le savoir pour pouvoir poser un objet. Cet *X* doit donc, avant toute expérience, avoir sa source dans le moi représentant : je ne puis me représenter aucun objet (*Gegenstand*), si l'acte d'opposer (*gegensetzen*) n'est pas originairement posé dans le Moi.

D'autre part, puisque le deuxième principe révèle une action con-

(4) *Grundlage*, § 2, I, p. 101-103.

Digitized by Google

ditionnée par une autre action, l'acte du poser doit se conserver, autrement l'opposition deviendrait position. Ainsi le Moi doit se poser comme identique à lui-même dans l'acte de poser et d'opposer : *A* absolument posé = *A* sur lequel on réfléchit; à ce dernier *A*, sujet de la réflexion, est opposé par action absolue — *A;* et l'on juge que — *A* est opposé aussi à l'absolument posé *A*, puisque *A* sur lequel il est réfléchi est identique à cet *A* absolument posé. L'identité avec soi-même est donc comme un moyen terme permettant de rapporter le poser à l'opposer, — moyen terme qui d'ailleurs est tout entier dans le premier terme : le poser. Par là, s'affirme la permanence de l'intuition intellectuelle dans toutes les déterminations comme condition de leur possibilité. D'autre part, en tant que la position de la forme de l'opposé n'est pas immédiate, mais médiate, se vérifie ce que disait Fichte dans le « *Concept de la W.-L.* » que même la forme inconditionnée de l'opposition est dans une certaine mesure déterminée par le premier principe, parce que celui-ci détermine la matière et que la forme est forme de la matière. En effet, la seule énonciation du principe n'est possible que par sa matière, et celle-ci exprime l'identité avec le Moi : Non-*Moi* (5).

Mais la détermination de la forme par la matière n'est pas complète, car le Non-Moi alors ne se distinguerait plus du Moi. Ici se pose le problème de la possibilité du Non-Moi qui est celui de la praticité du Moi. La solution de ce problème constituera précisément la matière du troisième principe.

B. — Le troisième principe

Avec ce nouveau pas en avant, nous nous approchons du domaine où tout se laissera prouver. En effet, si dans le premier principe rien ne se laisse déduire, si dans le second principe la matière seule peut être déduite, le troisième principe est presque complètement susceptible d'une preuve : il n'est pas déterminé comme le second par la matière, mais par la forme, et non comme ce dernier par un seul principe, mais par deux.

En quoi consiste la détermination de la forme? En ceci que les deux premiers principes déterminent le problème à résoudre et que le premier pose l'obligation de le résoudre. La solution de ce problème est la matière. La matière est absolue et inconditionnée : la solution se produit absolument et sans conditions, en vertu d'un décret de la raison. Le troisième principe commence une déduction que l'on poursuit jusqu'au moment où dans l'impossibilité d'aller

(5) *Grundlage*, § 2, I, p. 103-105.

Digitized by Google

plus loin, on requiert un coup d'autorité de la raison pour trancher la difficulté (6).

1) Le Non-Moi supprime le Moi. D'autre part, le Non-Moi est posé dans le Moi, car l'opposition suppose l'identité du Moi où l'opposé est en face de ce qui est posé. Ainsi le Moi n'est pas posé dans le Moi, précisément dans la mesure où le Non-Moi est posé en lui.

2) Or le Non-Moi ne peut être posé que dans la mesure où ce Moi renferme un Moi posé auquel il s'oppose. Ainsi le Moi doit être posé dans le Moi, autant que le Non-Moi est posé en lui.

3) Ces deux antithèses sont tirées, par analyse, du deuxième principe : ce principe se contredit donc et se supprime lui-même.

4) Mais il ne se supprime lui-même que dans la mesure où l'opposé supprime le posé, c'est-à-dire en tant qu'il conserve sa valeur et ne se supprime pas.

Le deuxième principe se supprime et ne se supprime pas.

5) S'il en est ainsi du deuxième principe, il doit en être de même du premier. Si Moi est Moi, tout doit être posé dans le Moi de ce qui est posé en lui. Or le deuxième principe posé dans le Moi doit en même temps être et ne pas être posé en lui. Par conséquent, Moi n'est plus Moi et l'on a : Moi = Non-Moi, et Non-Moi = Moi.

Toutes ces propositions sont vraies, puisqu'elles sont déduites des principes; mais si elles sont vraies, l'identité de la conscience, fondement de tout le savoir, doit se supprimer, ce qui est impossible.

Il faut donc trouver dans l'identité de la conscience un *X* quelconque qui permette aux deux antithèses d'y subsister. Moi et Non-Moi étant les produits d'une action originaire du Moi, cet *X* qui rend possible l'opposition du Non-Moi doit être, lui aussi, le produit d'une action originaire = *Y* de l'esprit humain.

La forme de cette action est déjà déterminée : le Moi et le Non-Moi doivent subsister sans se supprimer réciproquement et sans anéantir l'identité de la conscience.

Mais en quoi consiste cette action, c'est-à-dire quelle est sa matière?

Nous avons *A* et — *A* à unir. Faisons une expérience et demandons-nous comment Etre et Non-Etre, Réalité et Négation peuvent être pensés ensemble. Nous verrons que cela n'est possible que sous la condition qu'ils se *limitent* réciproquement : l'acte de cette limitation (= *Y*) produit ce qui opère l'union (= *X*), c'est-à-dire la limite, abstraction faite de toute négation et de toute réalité. Limiter une réalité, c'est en supprimer une partie. Réalité et négation une fois abstraites du concept de limite, il reste le concept de *divisibilité*

(6) *Ibid.*, p. 106.

Digitized by Google

comme possibilité de diviser en parties ou de quantifier (la quantitabilité (*Quantitätsfähigkeit*) opposée à une quantité fixée). Par là le Moi et le Non-Moi sont tous deux posés comme divisibles : tout ce qui revient au Moi ne revient pas au Non-Moi et réciproquement. La formule du principe est : J'oppose dans le Moi au Moi divisible un Non-Moi divisible (7).

En faisant abstraction de l'acte du jugement pour ne conserver que sa forme, on obtenait avec le Moi (8), la catégorie de réalité; avec le Non-Moi, celle de négation. Ici nous obtenons celle de détermination ou limitation.

A partir de là commence toute la déduction. En effet, toute réalité est présente maintenant dans la conscience; nous avons obtenu une substance dont les accidents sont le Moi et le Non-Moi; — en elle est contenue la totalité des prédicats; le premier principe n'était aucune substance, il n'était point quelque chose (*Etwas*), il était seulement ce qu'il était (*Was*); loin de pouvoir fournir quelque accident, il excluait de lui toute prédication.

D'autre part, si nous avons maintenant en puissance toute la matière du système, nous avons aussi sa forme particulière. Qu'il y ait un système en général, une fois posé le second principe, cela dépend du premier principe, mais que ce système soit précisément celui-là, cela dépend de l'acte particulier du troisième principe : la matière du troisième principe détermine la forme du système et contient la forme de toutes les propositions de la *Doctrine de la Science*. Or ce principe est synthétique; toutes les propositions de la *Doctrine de la Science* seront donc synthétiques; de même que la synthèse du Moi et du Non-Moi s'effectue dans un concept inférieur et n'est que la suppresion partielle de la thèse et de l'antithèse, de même les propositions synthétiques qui suivront s'opéreront par la suppression réciproque et partielle des opposés, elles engendreront ainsi une suite de concepts de plus en plus particuliers, jusqu'au moment où, toute conciliation était devenue impossible, on pose par un décret de la raison la subordination du Non-Moi au Moi (9).

La divisibilité n'est donc qu'un élément de la possibilité réelle. On peut même affirmer qu'elle n'est pas le troisième principe véritable, bien qu'elle soit désignée comme telle. En effet, la matière propre au troisième principe a été déterminée dès le début de la recherche comme la solution définitive du problème posé; celle-ci ne peut apparaître qu'à la fin de la déduction, dont le résultat est d'apporter la conciliation réelle du Moi et du Non-Moi, qui fonde la

(7) *Ibid.*, p. 106-110.
(8) *Ibid.*, p. 122.
(9) *Ibid.*, p. 110-121.

Digitized by Google

sphère de toute la possibilité. La divisibilité n'est donc que l'aspect le plus extérieur du troisième principe véritable. Elle est le moyen par où s'opère l'union du Moi et du Non-Moi; non l'accomplissement de cette union dans la vie. Loin d'être la matière, elle n'est qu'une simple forme; elle donne sa forme au système et le système lui donne sa matière.

Etablir la conciliation du premier et du second principe, c'est exposer le troisième principe. Décrire le développement complet du troisième principe, c'est exposer le système de la *Doctrine de la Science.*

C. — Union du premier et du deuxième principe au moyen du troisième : La déduction du système de la Doctrine de la Science

§ I. — PARTIE THEORIQUE DE LA GRUNDLAGE

Première section : la causalité du Non-Moi sur le Moi envisagée au point de vue de la causalité du Non-Moi est étudiée au point de vue de cette même causalité.

Synthèse A[1]. — (= DIVISIBILITE, DETERMINATION). — Si la divisibilité n'avait pas donné la solution du problème, c'est qu'elle laissait subsister dans sa synthèse des éléments inconciliés. Notre première tâche est de réfléchir sur cette synthèse pour y découvrir par analyse ces éléments.

Le Moi pose en lui le Moi et le Non-Moi dans une limitation réciproque. Telle était la formule de la divisibilité. Cette proposition en contient deux autres :

1° Le Moi pose le Non-Moi comme limité par le Moi; c'est le principe de la science pratique, où le Moi conçoit le Non-Moi comme un produit de sa causalité.

2° Le Moi se pose lui-même comme limité par le Non-Moi; c'est le principe de la science théorique, où le Moi conçoit le Non-Moi comme extérieur à lui et exerçant sur lui une action causale.

Ces deux propositions sont en rapport réciproque : pas d'action sur le monde si la matière de notre action n'est pas déjà présente à nous dans ce monde; pas de monde extérieur à nous, pas de limitation pour nous, si le Moi ne tend pas à produire le Non-Moi, c'est-à-dire à éloigner la limite par son action. Le Moi pratique est le fondement réel de la conscience; le Moi théorique en est le fondement idéal. Mais comme sans le Moi théorique nous ne pourrions nous

Digitized by Google

élever à la conscience de notre praticité, le point de départ de la déduction doit nécessairement être le Moi théorique; le point d'arrivée sera le Moi pratique, fondement réel de toute la déduction, et du Moi théorique lui-même (10).

Tel est le cercle de la *Doctrine de la Science*. Le décrire, c'est décrire la façon dont le Moi vivant peut arriver à la conscience de son principe. L'unité absolue, principe de la conscience, ne pouvant jamais arriver comme telle dans la conscience, le sujet et l'objet sont nécessairement disjoints par la forme du Savoir. De là naît la séparation du Moi théorique (sujet) et du Moi pratique (objet du savoir). Toutefois les deux éléments originairement unis doivent s'accorder réciproquement. L'unité du sujet-objet doit donc elle-même être posée dans la conscience, c'est-à-dire au sein du conflit du sujet et de l'objet. Elle doit, pour apparaître, se briser à son tour et se révèle alors sous la forme de la causalité qui exprime en la dédoublant leur liaison nécessaire : causalité de l'objet (I) sur le sujet (II) (théorique); causalité du sujet (III) sur l'objet (IV) (pratique) (11). Ainsi la *Doctrine de la Science* se présente comme une synthèse quintuple, nouée par la puissance du Moi pratique (V).

Ajoutons que cette synthèse quintuple doit être envisagée à deux points de vue différents :

1. — Au point de vue de la causalité de l'objet sur le sujet; c'est le point de vue de la *Grundlage*. L'être de ce double rapport (objectif) : — causalité de l'objet sur le sujet, causalité du sujet sur l'objet, — détermine la conscience de ce rapport (subjectif). Alors dans le Moi, la représentation apparaît comme s'ensuivant de la chose (théorique), et la conscience de la tendance (intelligence) comme s'ensuivant de la tendance (pratique). Ainsi, dans la *Grundlage*, la partie théorique et la partie pratique sont les deux divisions de la science théorique.

2. — Au point de vue de la causalité du sujet sur l'objet; c'est le point de vue de la philosophie pratique. La conscience du double rapport (subjectif) détermine l'être de ce rapport (objectif). Alors dans le Moi, la chose apparaît comme s'ensuivant de la représentation (finalité) et la tendance comme posée par le Moi intelligent (vouloir).

Les deux points de vue sont en rapport réciproque. De plus, à l'intérieur de chacun des deux points de vue, chaque terme du double rapport doit être à son tour envisagé à deux points de vue.

La causalité de l'objet sur le sujet doit être déduite comme *étant*

---

(10) *Grundlage*, § 4, I, p. 123-127.
(11) *Sittenlehre*, IV, p. 64, 71.

Digitized by Google

dans le moi; cette déduction correspond à la déduction de l'imagination. Elle doit être déduite ensuite comme *posée* par le Moi : le Moi prend conscience du fait de l'imagination et se l'approprie; cette déduction correspond à la déduction de la représentation, et à la première des sciences philosophiques particulières : le « *Grundriss des Eigentümlichen der W.-L.* ».

La causalité du sujet sur l'objet doit être déduite comme *étant dans* le Moi. C'est le paragraphe 5 de la *Grundlage* qui aboutit à déterminer le concept d'effort. Cette déduction qui pourrait être la réplique du procès synthétique aboutissant à l'imagination, est volontairement abrégée par Fichte.

Elle doit être déduite ensuite comme *posée* par le Moi : le Moi prend conscience du fait de l'effort et se l'approprie. Cette déduction est l'objet des paragraphes 6-11 de la *Grundlage;* elle est la réplique de la déduction de la représentation et du *Grundriss.*

Nous venons d'énumérer là les quatre grandes synthèses qui constituent le système total de la philosophie théorique. La cinquième synthèse qui les réunit toutes est précisément celle des principes : le troisième principe.

Nous retrouverons dans la philosophie pratique une division correspondante.

La présente synthèse (synthèse A) pose l'être de tous ces rapports impliqués en elle, comme un fait que ni le philosophe, ni *a fortiori,* le Moi, ne se sont expliqués à eux-mêmes; c'est une synthèse de fait, une « synthèse factice ».

*Synthèse B*1 (RELATION). — Réfléchissons donc sur le principe de la science théorique : « le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi ». Cette proposition en contient deux autres qui sont contradictoires entre elles : « le Non-Moi détermine le Moi » et « le Moi se pose comme déterminé », c'est-à-dire se détermine soi-même. Cela revient à dire que le Moi pose en lui un quantum déterminé de sa réalité. Mais le Moi se contredirait en anéantissant quelque chose de la réalité. La contradiction est donc évitée si le Moi pose dans le Non-Moi la réalité qui lui manque. Cette réalité du Non-Moi supprime alors en Moi ce qui lui manque, et réciproquement. La divisibilité était la catégorie de la détermination. Ici cette catégorie se trouve spécifiée et nous en obtenons une autre : celle de détermination réciproque ou de relation (12).

*Synthèse C*1 (CAUSALITE). — Réfléchissons sur la précédente synthèse. Le concept de détermination réciproque pose la réalité dans le Moi autant que dans le Non-Moi; il contredit donc au concept du

(12) *Ibid.,* p. 127-131.

Digitized by Google

Moi, qui s'attribue toute la réalité. Alors le Non-Moi n'a d'autre réalité que celle que le Moi pose en lui, et le Non-Moi n'a de réalité que dans la mesure où le Moi est affecté. C'est la catégorie de causalité.

*Synthèse D*1 (SUBSTANTIALITÉ). — Dans la dernière synthèse, le Moi a été posé comme déterminé. Or il doit se poser lui-même comme déterminé. Il doit être à la fois actif et passif. Le Moi n'est déterminé que parce que son activité est diminuée. Le Moi ne peut poser cette diminution que par rapport à la totalité de son activité. Alors le quantum d'activité posé dans le Moi est une passivité du Moi par rapport à la totalité et une activité par rapport au Non-Moi, puisque ce quantum se trouve dans le Moi posant et agissant. C'est la catégorie de substantialité.

Il s'en faut que la contradiction soit vaincue. Car comment poser ce quantum, l'accident de la substance? Si l'on dit que le Moi-substance le pose absolument, on dit que le Moi infini supprime en lui de l'activité et se rend fini, absolument et d'une façon incompréhensible. Les représentations se déroulent alors arbitrairement, suivant une loi inconnue de nous, d'après une « harmonie préétablie ». Supposer, grâce à cette harmonie, l'existence de choses en dehors de nous, comme le font certains Leibniziens, est une inconséquence puisque ces choses ne servent en rien à expliquer les représentations (13). On peut bien comprendre comment le Moi, par le changement de ses limites, peut avoir conscience de sa limitation, on ne peut expliquer comment il rapporte ces limites à un Non-Moi. Cette théorie est celle de l'idéalisme dogmatique. C'est un idéalisme *qualitatif*, parce qu'il anéantit sans raison quelque chose de la réalité absolue du Moi (14).

Pour expliquer cette limitation, se tournera-t-on vers la causalité? Le Non-Moi détermine le Moi. Par cette action de la chose, le Moi est bien limité, mais il n'a pas conscience de cette limitation. Cette théorie est celle du réalisme dogmatique. C'est un réalisme *qualitatif*, parce qu'il suppose une chose en soi, qualitativement différente du Moi 15).

*Synthèse E*1 (DÉTERMINABILITÉ). — La solution est dans la synthèse de la causalité (C) et de la substantialité (D). Suivant la causalité, le Non-Moi est un fondement réel de la limitation, qualitativement différent du Moi. Suivant la substantialité, le Non-Moi n'est qu'un fondement idéal et représente une différence quantitative entre le Moi absolu et le Moi limité. Dans la synthèse, fondement idéal et fonde-

(13) *Grundlage*, § 4, I, p. 147.
(14) *Grundlage*, § 4, I, p. 184.
(15) *Ibid.*, p. 137-145.

Digitized by Google

ment réel, Non-Moi quantitatif et Non-Moi qualitatif doivent s'identifier.

Le concept de relation (B) est le moyen de la synthèse. Causalité et substantialité doivent donc être en action réciproque : chacune ne s'applique que dans la mesure où elle permet l'application de l'autre. Leur application est donc limitée; ce qui trace la limite, c'est précisément l'activité qui conditionne cette application, et qui est par conséquent affranchie elle-même de la relation entre la passivité et l'activité : c'est l'activité indépendante.

De là résulte un nouvel aspect de cette synthèse. Pour pouvoir subsister ensemble, l'activité en échange réciproque avec la passivité (causalité, substantialité) et l'activité indépendante doivent être synthétisées, c'est-à-dire entrer en rapport réciproque (16).

Etablissons cette synthèse :

I. L'activité réciproque (pâtir-agir) détermine l'activité indépendante. C'est de la matière de l'échange qu'il s'agit ici : *de quel droit* les termes en présence sont-ils échangés?

a) *Causalité :* la passivité du Moi suppose une activité contraire au Moi et indépendante de cette passivité : c'est le dogmatisme de la chose en soi, qui conduit au « fatum spinoziste ».

b) *Substantialité :* le Moi est une activité amoindrie; le Non-Moi, lui aussi, est activité, et par rapport à la totalité, une activité amoindrie. Comment ces deux activités peuvent-elles différer? En ceci que l'activité du Moi appartient au Moi absolu tout en ayant des bornes. Elle se produit donc par spontanéité absolue (elle est indépendante). Il est possible que l'action n'ait pas lieu; a-t-elle lieu, alors elle est nécessairement limitée (« *Wenn...* (ou « *Soll* ») « *so muss* ») (17).

II. L'activité indépendante détermine l'échange réciproque. Il s'agit ici de la forme de l'échange : *comment* cet échange s'opère-t-il en général?

a) *Causalité :* C'est un transport que le Moi effectue d'une partie de sa réalité dans le Non-Moi. Dans ce transport, le Moi est actif, le Non-Moi passif. La forme de cet échange est « un poser par un non-poser ».

b) *Substantialité :* Ce qui est posé dans la totalité n'est pas posé, mais exclu, de l'activité posée comme limitée. La forme de l'échange est « un non poser par un poser ». La position absolue de la totalité rend possible l'échange du limité avec l'illimité : le sujet et l'objet ne peuvent être posés que médiatement l'un par l'autre. C'est la « médiatité du poser » (*Mittelbarkeit des Setzens*) (18).

---

(16) *Grundlage*, I, p. 145-151.
(17) *Ibid.*, p. 151-160.
(18) P. 160-166.

Digitized by Google

III. Activité et échange réciproque se déterminent réciproquement.

La forme (II) et la matière (I) de l'activité, ainsi que celles de l'échange réciproque se déterminent réciproquement, et ces unités synthétiques sont elle-mêmes en échange réciproque (19).

a) Causalité :

α) L'activité comme unité synthétique est la « médiatité du poser » où le Moi est posé comme actif, c'est-à-dire comme produisant le Non-Moi (qui est passif) (cf. II a), dans la mesure où il est passif et le Non-Moi actif (Cf. I a). Le fondement réel est identifié définitivement ici au fondement idéal (20).

β) L'échange comme unité synthétique est l'identité de l'acte qui consiste à faire naître quelque chose dans le Non-Moi au moyen d'une disparition dans le Moi (exclusion réciproque des termes). (Cf. II, a) avec l'opposition essentielle suivant l'incompatibilité de la qualité (I, a) (21).

γ) (Synthèse de α et de β) « L'activité détermine l'échange » signifie que la « médiatité du poser » est ce qui fonde l'identité de l'exclusion réciproque et de l'opposition essentielle, bref toute l'opposition du Moi et du Non-Moi. La « médiatité du poser » est ici posée comme absolue. Cet idéalisme ne supprime pas absolument quelque chose de posé en soi comme l'idéalisme qualitatif; il nous donne la loi suivant laquelle se déroulent les représentations, et il pose originairement une quantité limitée. Son principe c'est « le Moi est fini absolument parce qu'il est fini ». C'est un idéalisme *quantitatif*. Mais le fini ne peut être absolu, car il implique quelque chose qui le limite. L'idéalisme quantitatif devra donc s'effacer devant un idéalisme supérieur (22).

« L'échange détermine l'activité » signifie que la « médiatité du poser » a sa source dans l'opposition du Moi et du Non-Moi. Ici une limitation du Moi est posée sans sa coopération, et c'est pour l'expliquer que le Moi pose un Non-Moi en vertu de la loi du fondement. Comme il connaît cette loi, il n'est plus dupe de l'apparence transcendantale, et ne pose pas ce Non-Moi comme une chose en soi. Ce n'est plus un réalisme qualitatif, mais *quantitatif*.

Tel est l'idéalisme critique de Kant. Ce réalisme quantitatif diffère de l'idéalisme du même nom en ce que pour celui-ci la finité du Moi

(19) P. 167-171.
(20) P. 171-178.
(21) P. 176-181.
(22) P. 184.

Digitized by Google

est absolument posée, tandis que pour celui-là elle est posée d'une façon contingente, qu'il ne se charge pas d'expliquer.

« Activité et échange se déterminent réciproquement » signifie : *ce qui est posé* et *ce qui pose* dans ce rapport d'opposition; le réel et l'idéal, sont identiques. C'est une loi pour le Moi qu'il ne peut poser le Moi qu'en niant le Non-Moi, et réciproquement; le Non-Moi n'est que le contraire du Moi et réciproquement. Ils sont simplement sujet et objet (23).

b) Substantialité :

α) Activité. – L'activité de la forme est la suivante : le Moi étant limité, déterminé (= *A*), exclut hors de lui quelque chose d'indéterminé (l'objet = *B*), en se posant comme totalité absolue (Cf. II b). — L'activité de la matière est la suivante : en excluant *B* hors de lui, le Moi, qui s'est posé comme totalité, s'est posé en même temps comme non-totalité, car il ne contient pas *B*; une sphère supérieure est donc nécessaire (totalité indéterminée, mais déterminable), qui contient *A* et *B*, le déterminé et l'indéterminé, le Moi et le Non-Moi (Cf. I, b). — Dire que l'activité de la forme conditionne la matière, c'est tomber dans un idéalisme quantitatif. Dire que l'activité de la matière détermine la forme (le Moi et le Non-Moi étant posés, l'exclusion devient possible), c'est tomber dans un réalisme qualitatif.

L'activité comme unité synthétique est l'identité de l'idéal et du réel : objectif et subjectif sont déterminables réciproquement l'un par l'autre (24); c'est pourquoi ils peuvent être saisis ensemble et fixés par *l'imagination*. Bref, cette activité est la compréhension synthétique absolue d'un subjectif et d'un objectif dans la sphère de la déterminabilité où ils restent opposés.

β). Echange. — La forme de l'échange est l'exclusion réciproque des termes *A* et *B* hors de la totalité absolue. La matière de l'échange est la déterminabilité : si *B* est exclu, *A* est la totalité; si *B* est posé, *A* + *B* est la totalité. Si chacune de ces totalités ne pouvait être distinguée et déterminée, si la totalité n'était pas *déterminable*, l'échange ne serait pas possible. — Dire que la forme détermine la matière, c'est dire que l'exclusion réciproque est seule capable de déterminer quelle est la totalité absolue. Le fondement de la détermination à l'égard de la totalité n'est que relatif. — Dire que la matière détermine la forme, c'est dire que la déterminabilité considère comme possible la détermination définitive de la totalité absolue, qui fondera l'exclusion réciproque de l'une par l'autre. Le fondement de la détermination à l'égard de la totalité est ici absolu.

---

(23) *Ibid.*, p. 181-190.
(24) P. 190-195.

Digitized by Google

L'échange comme unité synthétique identifie le fondement absolu et le fondement relatif de la totalité. La relation est absolue et réciproquement. L'exclusion réciproque des termes et leur rencontre sont absolument posées (25).

γ) Synthèse de α et de β. — Dire que l'activité détermine l'échange, c'est dire qu'elle conditionne absolument la rencontre des termes, du subjectif et de l'objectif. Mais alors on en reste à un idéalisme quantitatif qui laisse inexpliquée l'origine des termes, surtout celle de l'objectif (26).

Dire que l'échange détermine l'activité, c'est dire que la simple rencontre des opposés (non leur existence) rend possible l'acte de les opposer et de les concevoir ensemble par l'activité du Moi. La présence de l'objectif est ici expliquée; il n'a pas besoin d'exister, mais qu'un choc se produise sur le Moi, le subjectif ne peut plus alors étendre son activité, et *pose* un objectif par lequel il se *limite*. Ainsi se produit l'activité par laquelle le Moi oppose et unit synthétiquement subjectif et objectif (27).

L'activité et l'échange se déterminent réciproquement. Précédemment le choc était posé sans la coopération du Moi. Or le Moi doit poser lui-même tout ce qui est en lui. L'échange ou le choc ne peut donc se produire sans la coopération du Moi, c'est pourquoi ce choc est rendu possible par l'activité infinie du Moi sur laquelle il se produit : pas d'activité du Moi, pas de choc. D'autre part, sans le choc, pas d'activité du Moi par laquelle il se limite. Telle est la synthèse (28).

Par là est rendu possible l'échange des deux termes opposés : infini et limitation.

1. — Pas d'infinité, pas de limitation. Le Moi reçoit un choc; il dépasse la limite; il se pose comme limité. Il pose la limite : en posant la limite, il la dépasse. Disons qu'il pose la limite en général : *A* pose la limite indéterminée *B*.

2. — Pas de limitation, pas d'infinité. C'est parce qu'il pose la limite que le Moi se détermine comme infini. Il se pose alors comme *substrat* de l'infinité, non comme *posant* l'infini : $A + B$. Or il doit le poser.

L'activité par laquelle il pousse la limite est celle par laquelle il la pose, et réciproquement. Il s'attribue donc l'acte de poser l'infini : $A + B$ déterminé par A. — *Etant* infini, il cesse de pousser la li-

(25) P. 195-205.
(26) P. 208-209.
(27) P. 210-211.
(28) P. 212-214.

Digitized by Google

mite; alors il cesse d'être infini, et doit de nouveau exclure *B* : *A* + *B* déterminé par *B*, etc.

Cet échange du Moi avec lui-même, par lequel il essaie de saisir l'infini sous la forme du fini, est *l'imagination*. La causalité et la substantialité sont visiblement conciliées : la causalité, déduite comme échange perpétuel du sujet et de l'objet, est rattachée ici à son fondement substantiel, c'est-à-dire à l'activité du Moi, qui procède à cet échange en poussant la limite à l'infini (29). Le Moi théorique réel est maintenant posé sous la forme de l'imagination; celle-ci est un devenir de l'activité idéale, où la réflexion pose *pour le Moi* le devenir de son activité réelle. Ce devenir idéal se révélera dans la philosophie pratique comme une aspiration infinie (*ein Sehnen*) (30). Avec l'imagination est résolu le problème fondamental de la philosophie théorique : par elle le Moi se détermine comme déterminé par un Non-Moi (31).

Deuxième section : La causalité du Non-Moi sur le Moi envisagée au point de vue de la causalité du Non-Moi est étudiée au point de vue de la causalité du Moi (position du Moi par lui-même).

A partir de ce moment, la déduction doit revenir sur ses pas vers le principe d'où elle est partie.

Ce que le Moi est pour la *Doctrine de la Science*, il doit l'être aussi pour lui-même. Il doit donc poser pour lui-même ce jeu de l'imagination; il doit s'apercevoir lui-même comme produisant l'objet. Ce n'est plus le philosophe qui réfléchit du dehors sur le Moi, c'est le moi intelligent qui réfléchit réellement sur lui-même. Ici commence « l'histoire pragmatique » de l'esprit humain. Lorsque le Moi intelligent se sera saisi lui-même dans l'action où il se détermine comme déterminé par le Non-Moi, il sera pour lui-même Moi théorique; il aura saisi le principe de la *Doctrine de la Science* théorique, et le cercle de celle-ci se trouvera fermé. La déduction ne sera pas achevée tant que le Moi se contentera de représenter l'opposition du Moi et du Non-Moi, sans pouvoir s'expliquer en quoi elle consiste, c'est-à-dire sans avoir découvert en lui-même et pour lui-même le fondement définitif de leur distinction (32).

---

(29) L'imagination est une synthèse quintuple : 1° A; 2° A exclut B; 3° A + B; 4° A+B dét. part., et 5° A+B dét. par B, qui donne d'un coup les cinq synthèses successives de la science théorique (A, B, C, D, E). 1° le fait de la totalité; 2° Causalité; 3° Substantialité; 4° Causalité et Substantialité déterminées par Substantialité. 5° Causalité et Substantialité déterminées par Causalité.

(30) *Grundlage*, § 4, I, p. 211: « Im praktischen Teil wird es sich zeigen, dass die Bestimmbarkeit... ein Gefühl ist. ». — Cf. I, p. 307.

(31) *Grundlage*, I, p. 214-217.

(32) *Ibid.*, p. 221-222.

Digitized by Google

Synthèse A[2] (33). — SENSATION : (= limite **trouvée, fixation). — Synthèse du Moi et du fait de l'imagination (synthèse du pâtir et de l'agir dans le Moi).**

Le Moi doit s'approprier le fait de l'imagination précédemment déduit, comme rapport réciproque de l'activité et de la passivité. Donnons une nouvelle description de ce fait. Sur l'activité du Moi qui va de *A* à l'infini, par exemple en *C*, se produit un choc; l'activité se réfléchit vers *A*, mais réagit aussitôt vers *C* en vertu de la spontanéité du Moi. La direction $\overrightarrow{CA}$ est une passivité, la direction $\overrightarrow{AC}$ est une activité; l'une et l'autre se conditionnent réciproquement. Leur union constitue une activité résistante; le Moi dans cet état est intuition.

Ce substrat résistant, contraire à la nature spontanée et absolue du Moi, doit être posée pour Moi, ce qui signifie que le Moi doit se poser comme actif dans cette intuition. Bref, il doit *s'opposer par son activité* quelque chose qui le rend passif : c'est la production inconsciente d'un Non-Moi à l'infini, d'un intuitionné, cause de la

---

(33) *Le* Grundriss *développe une déduction parallèle, dont l'objet n'est pas de démontrer comment le Moi peut arriver à découvrir par ses réflexions le fondement qui distingue véritablement l'objet du sujet, mais de démontrer simplement comment le Moi peut arriver à se représenter, dans l'espace et dans le temps, cette opposition du représenté et de l'image représentante. Les synthèses de cette* science particulière *ne constituent pas des moments nouveaux de la W.-L., mais le simple approfondissement des synthèses essentielles posées par la* Grundlage, *(les trois premières synthèses de la représentation).*

Synthèse A2. — *Déduction de la sensation : activité comprimée + activité pure = Non-Moi (Sensation d'un Non-Moi).*

Un observateur regarde le Moi du dehors et se demande comment il s'y prend pour s'approprier le fait de l'imagination. Voici comment se posait ce fait : en vertu d'un choc incompréhensible sur l'activité du Moi en C se produit une opposition entre l'activité centrifuge originaire et l'activité centripète de la réflexion. En flottant entre ces deux directions, l'imagination produit un substrat qui est fixé par l'entendement. — Maintenant le Moi réfléchit sur ce substrat; pour le trouver, il doit le distinguer de lui, c'est-à-dire se l'opposer. Il doit donc le poser comme n'étant pas une activité pure. En même temps, il doit le poser en lui, c'est-à-dire l'identifier à lui,

Digitized by Google

résistance en $\overrightarrow{CA}$ (34). Mais le Moi ne peut s'opposer quelque chose qui le rend passif, que s'il se pose lui-même comme actif, c'est-à-dire s'il oppose une activité à la première. Il y a dans l'intuition une activité $\overrightarrow{AC}$: c'est cette activité que le Moi doit s'attribuer, mais il ne doit se l'attribuer que comme une activité résistant à $\overrightarrow{CA}$, c'est-à-dire comme une activité de l'intuition. Le Moi doit donc réfléchir sur cette activité en ramenant vers $\overrightarrow{CA}$ l'activité idéale allant à l'infini : celle-ci ira donc aussi de *C* en *A*. Comment se distinguera-t-elle de la première réflexion, qui, exprimant la résistance, allait déjà de *C* en *A*? C'est que cette seconde réflexion, par sa seule spontanéité, stabilise le flottement de l'imagination entre $\overrightarrow{AC}$ et $\overrightarrow{CA}$ en un substrat, en un produit. Cette stabilisation est la marque de l'entendement (*Verstand : der zum Stehen brachte*). Incorporée dans ce produit, la trace de la première direction $\overrightarrow{CA}$ ne risque plus de se confondre avec la réflexion idéale $\overrightarrow{CA}$. Quant à l'activité $\overrightarrow{AC}$ unie à $\overrightarrow{CA}$ dans l'activité résistante, jusqu'en *C*, elle apparaît comme limitée en *C* par la réflexion, et comme cette réflexion demeure inconsciente, la limite est attribuée au Non-Moi inconsciemment produit. Ainsi le Moi *se trouve* limité par un Non-Moi (35).

à l'activité pure. Ce substrat doit donc être à la fois semblable à l'activité pure et différent d'elle. — Cette condition se réalise au moyen d'un Non-Moi opposé à toute activité du Moi. Est-il posé, alors l'activité est limitée et devient objective, est-il supprimé, alors elle est pure. L'activité pure est le fondement de rapport, et le Non-Moi est le troisième terme synthétique. Grâce à lui, le Moi peut distinguer de lui et trouver en lui un élément qui lui est étranger : l'activité comprimée en conflit avec l'activité réfléchie. Cette découverte que le Moi fait en lui, c'est la sensation (36) : in sich Findung, Empfindung [*synthèse du Moi illimité et du Moi limité = action x*].

---

(34) I, p. 236.

(35) *Grundlage, Deduktion der Vorstellung*, I-IV, p. 227-235. Comme le remarque K. Fischer, Fichte emploie dans cette synthèse le mot d'intuition pour ce qu'il appelle, dans la synthèse correspondante du *Grundriss*. sensation. (K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (Heidelberg, 1900), p. 334, note).

(36) *Grundriss*, § 2, I, p. 335-339.

Digitized by Google

Synthèse B². — Réflexion sur la sensation : INTUITION productrice (= limite à l'infini [*flottement*]). — Dans la synthèse précédente, le pâtir et l'agir de l'intuition avaient été synthétisés dans le Moi grâce à une activité intuitionnante et à un Non-Moi exclu de la conscience; ces deux derniers éléments doivent être réintégrés dans la synthèse du Moi. Le Moi doit maintenant poser en lui l'intuitionnant (ce que le *Grundriss* appelle le sentant) comme tel. Il réfléchit de nouveau sur l'activité $\overrightarrow{AC}$ limitée en *C*, c'est-à-dire sur le produit déjà fixé par l'entendement. L'imagination reproduit librement ce qui a été trouvé dans le Moi et se l'attribue : elle est ici reproductrice. Mais puisque cette activité $\overrightarrow{AC}$ doit être posée comme active, il faut qu'une autre activité lui soit opposée; c'est celle qui va de *C* en *A* et dont l'entendement a conservé la trace. Elle avait été tout de suite opposée à $\overrightarrow{AC}$ lors de la première réflexion idéale qui posait en *C* la limite de l'intuitionnant. Dans cette nouvelle réflexion, elle doit être posée comme telle, déterminée comme un intuitionné opposé à l'intuitionnant. Cela n'est possible que par rapport à un Non-Moi

---

Synthèse B². — *Déduction de l'intuition (Réflexion sur la sensation). Non-Moi (senti) + Moi sentant = limite infinie ou intuition. [Le fait de la sensation (action x) contient une nouvelle opposition : ce qui se sent, ce qui est senti; elle doit être synthétisée par une nouvelle action = z, c'est-à-dire doit être élevée à la conscience]. Le Moi doit s'approprier la sensation, c'est-à-dire se mettre à la place de l'observateur. L'observateur en même temps s'élève d'un degré et se demande comment est possible la sensation. Il trouve qu'elle est possible par l'intuition : quand le Moi pose lui-même la sensation en lui, l'observateur pose l'intuition dans le Moi.*

Ce qui était posé dans le Moi à la synthèse précédente, c'était le senti (Empfunden), *non la sensation elle-même, car le Moi qui établit le rapport entre l'activité et la passivité, c'est-à-dire le Moi sentant* (Empfindend) *et d'autre part le Non-Moi, étaient exclus de la conscience. Ces deux termes doivent être synthétisés, le Moi doit réfléchir sur le sentant pour se l'approprier. Le Moi sentant était cette activité pure, idéale et réfléchissante, qui, pour poser dans le Moi la limite idéale en C, commençait pas poser un Non-Moi à l'infini, et se perdait en lui inconscient de son activité productrice : cette contemplation muette de l'objet, c'est l'intuition. En réfléchissant sur cette activité inconsciente, le Moi rapporte le Non-Moi à l'activité du sentant, et celle-ci est posée comme rendant possible la sensation. Mais elle ne peut être posée comme telle, le Non-Moi ne*

Digitized by Google

non intuitionné qui est la cause de l'intuitionné conservé comme réel dans l'entendement. L'intuition et l'intuitionné se comportent comme la réalité et la négation, et par conséquent se déterminent réciproquement. Mais ce rapport n'a lieu que si l'activité libre et absolue du Moi pose spontanément la limite en *C*, car il n'y a de pâtir pour le Moi qu'à cette condition. Une activité absolue et pure est donc le fondement du rapport et conditionne l'activité intuitionnante comme activité objective à laquelle correspond un pâtir. La limite est ce qui rend objective l'activité pure. Cette limite est la condition sur laquelle on réfléchit, ou bien dont il est fait abstraction. En vertu de la détermination réciproque, cette limite est aussi une condition pour l'intuitionné : sans elle, si l'activité intuitionnante n'est qu'activité pure, l'intuitionné n'est que chose en soi. Cette limite contingente est l'intuition externe, non encore posée comme telle, où la limite est toujours à la fois idéale et réelle (37).

---

peut être attribué à l'activité productrice du Moi que si la sensation a déjà été posée, c'est-à-dire que si le Non-Moi a déjà été posé sans être rapporté à l'activité du Moi. Néanmoins, la sensation ne saurait être pour le Moi, si le Moi ne rapportait pas à son activité la production du Non-Moi. Ainsi, dès que le Moi a posé le Non-Moi en lui, il doit poser inconsciemment hors de lui un autre Non-Moi, etc. La synthèse du Non-Moi et de l'activité du sentant est donc la limite (38). *Le Moi ne peut s'attribuer la position de la limite sans l'attribuer aussitôt à un Non-Moi, mais ce Non-Moi ainsi posé par le Moi est lui-même inclus dans une limite que pose le Moi et qui requiert à son tour un Non-Moi, etc. Nous avons là une activité qui pose et qui ne pose pas la limite, et dont le corrélatif est un Non-Moi tour à tour posé et non posé. Bref, dans toute l'étendue où le Moi peut poser la limite, celle-ci reste le point d'opposition entre le Moi et le Non-Moi et elle est à la fois idéale et réelle. Nous obtenons déjà ici l'intuition externe, mais elle n'est pas encore posée comme telle* (39).

---

(37) *Ibid.*, p. 235-238.
(38) *Grundriss*, I, p. 340-346.
(39) *Ibid.*, p. 352-364.

Digitized by Google

ENTENDEMENT. Réflexion sur l'intuition : Sen[illegible] déterminé + déterminable, *Empfindung* + *Emp*[illegible] pensée (*fixation* de la limite dans le point temporel et [illegible].

La synthèse précédente est loin d'achever la déduction, car le Moi et le Non-Moi sont posés l'un et l'autre simplement comme connaissants; ils n'apparaissent donc pas comme différents, et le fon-

---

Synthèse C^2. — *Réflexion sur l'intuition : détermination de l'intuition dans l'espace et dans le temps, par la* pensée (40).

La sensation (synthèse A^2) a été transformée en sensible (synthèse B^2), l'Empfindung *en* Empfindbar. *Au déterminé de la sensation sont donc opposées l'infinité et la liberté de l'intuition : le déterminé est exclu par l'activité qui pose et qui ne pose pas, par le déterminable. Le déterminé doit être de nouveau inclus, la sensation synthétisée avec l'intuition, et la liberté avec la nécessité. Ce rapport de la sensation à l'intuition s'effectue par la pensée, et la synthèse des deux est posée dans le Moi comme synthèse de la causalité* pensée *du Moi* nouménal, *avec la causalité du Non-Moi* nouménal, *dans le point spatial et temporel.*

Terme a. — *Intuition interne (A exclut B). Le Moi réfléchit sur l'intuition. Par cette réflexion le Moi s'arrache à l'objet et se saisit dans la liberté de sa réflexion comme flottant entre de nombreuses déterminations possibles. Mais si sa réflexion est libre, ce sur quoi il réfléchit, l'état d'intuition où il se perdait dans l'intuitionné, est donné sans sa coopération : le Moi apparaît donc comme repassant en quelque sorte avec sa libre activité, sur le contour d'un être intuitionné, complètement produit par le Non-Moi. Le Moi est activité reproductrice* (Nachbildende Tätigkeit) ; *son produit est l'image qui correspond parfaitement à un modèle dont la source est posée dans un objet indépendant et réel hors de lui. Cette reproduction consciente de ce que le Moi produit inconsciemment est la source de l'harmonie entre l'objet et la représentation. Le stade de cette réflexion est celui de l'intuition intime du Moi dans le libre dessin de l'image* (Innere Auschauung des Ich im freien Bilden).

---

(40) Cf. *Bestimmung des Menschen*, II, p. 229-243. — L'action précédente = z (synthèse du senti et du sentant) laissait inconciliés deux opposés: le Moi et le Non-Moi. Le Moi réfléchit sur z, il devient intelligence : l'opposition du Moi et du Non-Moi apparaît au Moi lui-même, comme elle apparaissait au début à l'observateur : elle devient alors lutte du Moi en soi et de la Chose en soi, synthétisés dans un produit commun (γ) qui n'est ni l'un ni l'autre, mais leur intermédiaire, l'intuition de l'espace et du temps où l'un et l'autre ne font qu'apparaître.

Digitized by Google

dement de leur distinction réelle reste encore à trouver. En réalité, une opposition subsiste, qu'il s'agit de supprimer, entre l'infinité de la limite qui exprime l'activité absolue du Moi, et la limite déterminée (sensation) qui s'oppose à celle-ci. Or, si l'activité spontanée peut poser une limite et devenir objective, c'est sous la condition d'une passivité intuitionnée comme nécessité, et à l'égard de cette nécessité, l'activité spontanée est intuitionnée comme une pure pos-

---

Cette harmonie du Moi et du Non-Moi doit être pour le Moi (41). *De nouvelles réflexions sont donc nécessaires.*

Terme b : *intuition externe* [*A* + *B*].

Dans la précédente réflexion le Moi ne pouvait se poser comme libre dans l'esquisse de l'image. L'image déterminée qui limite l'activité créatrice d'images, était opposée à cette activité libre, et comme telle exclue hors du Moi (B exclu de A). Ainsi, en même temps que l'image se détermine, sa détermination est posée comme une propriété de la chose hors de nous (A déterminé par B). L'intuition interne est nécessairement accompagnée d'une intuition extérieure pure, déterminée. Les deux actions n'en font qu'une (42).

Terme c (*A* + *B dét. par B*).

Le Moi réfléchit sur cette propriété déterminée. Cette réflexion étant libre, la détermination en devenant l'objet de la réflexion apparaît comme contingente. Mais le déterminé lui-même, qui devait être posé pour qu'il fût réfléchi sur lui, bref la matière de la réflexion, est nécessaire, opposée à l'activité libre du Moi et exclue du Moi par elle.

Ainsi, en ayant par la contingence fait de cette propriété un produit du Moi, le Moi s'est déterminé et s'est opposé un Non-Moi nécessaire. Nous obtenons deux Non-Moi : la propriété contingente exclue du Moi et le Non-Moi, substrat nécessaire par rapport auquel ce contingent est perçu. L'union des deux par le Moi nous donne le concept de substance et d'accident (43). *Dans l'union contingente des deux termes, le Moi attribue au Non-Moi l'activité par laquelle il opère l'union, car il n'en a pas conscience. Cette activité devient alors l'activité par laquelle la chose* produit *nécessairement des accidents : c'est le concept de causalité (A + B déterminé par B)* (44).

Terme d (*A* + *B dét. par A*).

Dans le terme précédent, le Moi tout entier est déterminé par la

---

(41) P. 345, 376, 382.
(42) P. 376-378, 383.
(43) P. 383-385.
(44) P. 385-386.

Digitized by Google

sibilité flottant entre diverses déterminations. Le rapport réciproque s'établit donc entre la nécessité, ou contrainte, et la liberté de l'autodétermination : pas de détermination, si la possibilité ne se détermine pas librement, pas d'autodétermination, s'il n'y a pas une affection venant du dehors. L'intuitionné est du même coup déterminé : s'il est actif, l'intuitionnant est passif, etc.

La chose en soi ne peut être intuitionnée que sous la condition d'un rapport réciproque. Ainsi la limite conditionne le rapport réci-

---

chose, l'image est absorbée par la propriété de l'objet (théorie de l'influence physique des Lockiens et des nouveaux éclectiques) (45).

Le Moi doit être rétabli dans son indépendance, et l'image restaurée comme image. Tout d'abord l'effet de la chose est posé par rapport au Moi comme contingent; il lui est alors opposé un Moi nécessaire existant par soi (Moi en soi). Le Moi nécessaire est substance, le Moi contingent est accident; les deux sont unis par une activité dont le Moi n'a pas conscience, et qu'il attribue au Moi en soi; celui-ci devient alors cause du contingent. On fait abstraction de ce que le contingent est en même temps produit du Non-Moi; par là sont exclues du Moi la chose et sa manifestation (A + B déterminé par A). Ainsi le Moi et le Non-Moi apparaissent indépendants l'un de l'autre, et agissant chacun suivant sa propre force (46).

Synthèses e des quatre termes a, b, c, d : Espace et temps : (A plus B dét. par B) + (A plus B dét. par A).

Nous savons que le Moi ne peut agir sans un Non-Moi, et réciproquement. Leurs deux forces doivent être unies synthétiquement : c'est ce que nous appelions plus haut l'harmonie du Moi et du Non-Moi. L'union de ces deux forces est leur rencontre contingente en un point, le point temporel, l'instant.

Le Moi qui intuitionne doit se représenter comme tel ce point contingent; autrement il ne se représenterait pas l'accord du Moi et du Non-Moi et n'aurait pas conscience de son intuition. Or la première condition pour que le Moi puisse se représenter la rencontre du Non-Moi et du Moi, c'est qu'il se représente le Non-Moi au moyen d'une intuition. D'autre part, cette intuition (X) doit être posée comme contingente, c'est-à-dire s'opposer à une intuition nécessaire (Y) : si X est posé, Y est nécessairement posé, et non réciproquement. Comment ces deux intuitions peuvent-elles se distinguer? (47).

---

(45) P. 389.
(46) P. 389-391.
(47) P. 391-393.

Digitized by Google

proque, un rapport réciproque conditionne la limite; nous obtenons un rapport réciproque de rapports réciproques. Toutefois, la synthèse ne peut vraiment s'effectuer entre le déterminé et l'infinité de l'activité spontanée, que si cette activité subsiste en même temps que le déterminé est posé, c'est-à-dire en même temps que le Non-Moi est actif. Or, puisque l'activité de l'autodétermination peut se

---

Le Moi s'étant posé comme totalité, A exclut B. De l'image déterminée par la liberté du Moi est donc exclue une propriété déterminée indépendamment du Moi. Par rapport aux intuitions X et Y sont donc posés hors du Moi les objets correspondants X et Y. Le rapport de contingent à nécessaire est le même entre les objets qu'entre les intuitions. D'autre part, la différence entre les objets n'est pas intrinsèque, mais extrinsèque, car elle ne concerne que leur intuition. Appelons O la condition de leur intuition distincte, z et v la différenciation qu'elle fonde entre Y et X; on obtient alors : si X est uni d'une façon contingente à v, Y est uni d'une façon nécessaire à z. Tout peut donc être uni à v, sauf Y, et X peut être uni à toutes les déterminations, sauf à z.

Mais A + B doit être déterminé par B. Comme nous avons attribué librement la détermination et la déterminabilité aux objets X et Y, les intuitions X et Y doivent être les manifestations de substances libres.

Alors :

1° *le rapport nécessaire précédemment observé n'a lieu qu'à l'égard de O, où se fait la manifestation; si bien qu'en droit on peut intervertir librement l'ordre des substances X et Y. O n'exerce aucune action sur leur manifestation :* O n'a pas de réalité (48).

2° *D'autre part, ce rapport nécessaire s'exprimera ainsi : la force X ne peut agir dans la sphère de Y, et sa sphère d'action commence à partir du point où Y cesse d'agir et d'empêcher sa manifestation. Rien ne sépare les deux sphères; il n'y a donc aucune interruption dans O,* O est une continuité; *il est* l'espace.

L'espace est donc un produit du Moi. D'abord perdu dans son produit, le Moi l'intuitionne, et en fait une propriété des choses. Mais le Moi est aussi réflexion sur l'intuition : A + B doit être déterminé par A.

Cette réflexion libre choisit son objet d'une façon contingente. L'objet dans l'espace est alors contingent. Ainsi le Moi peut mettre

---

(48) P. 393-397.

Digitized by Google

faire jour seulement lorsqu'une passivité est posée en nous, cette activité ne suppose pas dans l'objet corrélatif une passivité, mais une activité. Ainsi dans le sujet il y a autant d'activité d'autodétermination que d'activité objective et réciproquement. Cette activité de libre détermination d'un objet est l'activité de la *pensée*. Corrélativement à la passivité de l'intuitionnant se trouve dans l'intuitionné une puissance libre de causer une détermination dans l'intuitionnant. Ainsi à l'activité libre de la pensée correspond extérieurement la substance pensée comme force libre interne, noumène conçu comme cause de l'affection du Moi. La limite doit évidemment être conçue comme le point commun de la causalité du Moi pensé comme

---

en z à la place de Y, a et b; puis dans la sphère de b, appelée h, placer e et d, à la place de h, et ainsi de suite. L'espace est alors divisible à l'infini, et est distingué des choses (49).

X et Y ainsi que leur rapport dans l'espace sont dus à la causalité du Moi et à celle du Non-Moi qui doivent se rencontrer en un point contingent. Ce point doit être posé comme tel.

Puisque le Moi est libre, il flotte entre X et Y, et se pose comme libre d'unir soit l'un, soit l'autre avec le point. Le point est alors séparé de la causalité du Non-Moi particulier X ou Y, en restant toutefois uni à un Non-Moi en général, a, b, c, etc., car il ne peut exister sans une causalité du Non-Moi. Ici les choses sont ensemble *dans l'espace, c'est-à-dire unissables avec un seul et même point. Puisque l'intuition X doit exister, le Moi unit spontanément le point avec X (synthèse d). Cette spontanéité du Moi doit être posée comme telle, sous la forme de contingence. Cela n'est possible que par l'opposition d'une autre synthèse nécessaire, d'un déterminé Y avec un point opposé à celui de X (synthèse c). Quand la synthèse d s'est produite, c doit s'être déjà produit. Mais la synthèse c à son tour a été librement posée par le Moi. Elle est donc elle-même contingente; elle implique aussi une synthèse antérieure nécessaire par rapport à elle, ainsi de suite à l'infini ; nous obtenons une série d'intuition, irréversible :* c'est la série temporelle (50).

L'espace et le temps, un divers de l'intuition, sont donnés dans le Moi et pour le Moi. Ici se termine l'exposé de ce que la Doctrine de la Science *offre de spécifique* (Eigentümlich) *par rapport à* la Critique de la raison pure (51).

Par cette déduction, l'idéalité de l'espace est démontrée au moyen

---

(49) P. 397-400.
(50) P. 405-409.
(51) P. 411.

Digitized by Google

Moi en soi, et de l'objet pensé comme chose en soi. C'est le point temporel et spatial (52).

*Synthèse D*2. — Réflexion sur la pensée : déterminé + déterminable dans la pensée pour la pensée (intuition (imagination productrice) + entendement = JUGEMENT (pouvoir de faire *flotter* la limite fixée par l'entendement).

A partir d'ici, nous pénétrons dans un nouveau domaine. Jusque-là, le Moi n'avait pris conscience que des produits de son activité inconsciente, non de son activité même. Ces produits lui apparaissent comme un donné dans l'espace et dans le temps, donné provenant de la causalité de choses hors de nous. Maintenant la réflexion de la *Doctrine de la Science* est rejointe par celle du Moi réel : le Moi va saisir son activité elle-même, sous la forme de l'entendement, du jugement et de la raison. Cette opposition est celle que Kant marquait par celle de la réceptivité et de la spontanéité. En réalité, l'activité du Moi est la source du donné. Dès le premier moment, l'activité de *l'entendement* se manifestait en fixant les produits de l'imagination. L'imagination produit la réalité, mais cette réalité n'existe que dans l'entendement qui la fixe. L'entendement n'est aucune faculté séparée, il exprime la simple spontanéité de la réflexion capable d'arrêter une action et de la fixer comme produit (52 *bis*). Mais dans les trois synthèses précédentes, l'entendement n'a jamais encore été posé comme tel pour le Moi, c'est-à-dire pour l'entende-

---

de l'idéalité de l'objet; l'espace est nécessaire pour que l'objet y soit posé. Dans la Critique, *l'idéalité de l'objet était démontrée au moyen de l'idéalité de l'espace et du temps, et l'objet était nécessaire pour pouvoir les remplir* (53).

En second lieu, toutes les difficultés du schématisme sont tranchées. Les catégories apparaissent en même temps que les objets, et pour les rendre possibles dans l'imagination. Hume et Maïmon avaient raison contre Kant, en plaçant l'origine des catégories dans l'imagination ; mais ils avaient tort de dire que parce que la causalité y prend sa source elle ne saurait s'appliquer aux objets eux-mêmes, et que cette application constitue une illusion (54). *S'ils ont reconnu l'origine des catégories, ils ont méconnu celle de l'objet. Pour réfuter définitivement Hume, l'idéalisme transcendantal a dû dépasser Kant et se muer en idéalisme absolu.*

---

(52) P. 237-241.
(52 *bis*) P. 233, 376.
(53) P. 400; *Grundlage*, p. 187 (note).
(54) P. 387, 388.

Digitized by Google

ment lui-même. D'autre part, le *jugement*, grâce auquel nous sommes capables d'hésiter entre des déterminations diverses, se manifestait aussi inconsciemment sous la forme d'imagination, qui flotte entre les contraires. L'imagination apparaît comme jugement lorsque l'entendement s'est posé comme tel, et que des déterminations qu'il s'agit de poser ou d'abstraire ont déjà été fixées par lui (55). Enfin le jugement et l'entendement, comme spontanéité de la réflexion et comme flottement de l'imagination, sont la raison elle-même, mais inconsciente, sous ses deux aspects: de faculté qui pose absolument, de faculté d'abstraire absolument, c'est-à-dire de ne pas poser l'objet.

Lorsque le Moi réel aura pris conscience de la raison, la réflexion du philosophe et celle du Moi ne feront plus qu'un; le Moi réel se trouvera placé lui-même au point de vue de la *Doctrine de la Science*, et pourra s'élever au principe suprême de la philosophie théorique.

La causalité déduite à la synthèse C^2 est encore un rapport réciproque : autant de puissance causale dans l'objet que de passivité dans le sujet, etc. Nous n'avons donc pas encore trouvé le fondement définitif de l'opposition réelle du Moi et du Non-Moi. La détermination n'était possible que par une faculté de poser ou de ne pas poser dans l'entendement tel objet; cette faculté est le *jugement*. Toutefois cette faculté de choix n'est possible pour le Moi que si l'objet que l'on veut abstraire est déjà posé dans l'entendement. Réciproquement, rien ne peut être posé dans l'entendement, s'il n'y a rien encore dans le jugement (56).

Synthèse E^2. RAISON : Entendement + jugement = fixation du pouvoir d'abstraction, c'est-à-dire du flottement de la faculté de juger, dans l'abstraction transcendantale et absolue.

La faculté de poser des déterminations possibles, qui à la synthèse précédente était posée comme fondement réel et absolu, apparaît dès qu'elle est élevée à la conscience, comme incapable de tenir ce rôle, puisqu'elle ne peut se suffire, même lorsqu'elle est considérée en soi, c'est-à-dire indépendamment de son passage à une détermination réelle. Cette faculté doit donc avoir sa source dans une activité vraiment absolue. C'est celle qui au lieu d'hésiter entre l'acte de poser ou d'abstraire un objet, fait radicalement abstraction de tout objet. L'entendement et le jugement sont alors du même coup portés à l'Absolu, car d'une part le flottement cesse et il se produit une fixation absolue dans l'exclusion, et d'autre part l'abstraction est absolue dans cette exclusion.

Les deux facultés sont donc synthétisées dans la raison, qui en

(55) P. 241.
(56) P. 241-243.

Digitized by Google

est le principe. Par là est enfin posé pour le Moi un fondement absolu de différenciation entre le Moi et le Non-Moi : le Non-Moi est par essence ce dont on peut faire abstraction, le Moi est par essence ce qui échappe à toute abstraction. Le Moi se saïsit alors dans son principe, comme sujet déterminé par soi et se déterminant soi-même; il est la raison pure, au sens théorique, celle dont Kant fait l'objet de sa *Critique*.

Ici est retrouvé par le Moi lui-même et dans le Moi le procès par lequel le philosophe s'était élevé au premier principe de la *Doctrine de la Science*, en faisant abstraction du contingent *A* dans la formule de l'identité, ou en laissant de côté l'objet pour se donner l'intuition de son Moi. Ainsi sont prouvées et posées pour le Moi les lois de l'abstraction et de la réflexion par lesquelles la *Doctrine de la Science* constitue originairement son système (57).

La raison, maintenant en possession d'elle-même, est capable de se poser elle-même en tant que raison : c'est la tâche de la W-L. Comme abstrahisant absolu, le Moi est principe formel ; mais il doit et peut immédiatement se représenter, non seulement comme pouvoir absolu d'abstraire, mais aussi comme pouvoir absolu de poser. Le Moi doit non seulement être conscience pure, il doit être conscience réelle de soi. Il doit de nouveau réfléchir sur lui et se déterminer. Or il est une activité d'où l'on ne peut plus rien abstraire; il ne peut donc plus se déterminer intérieurement par rapport à lui-même, mais seulement extérieurement par rapport à un opposé : le Non-Moi.

Par rapport au Moi déterminé, le Non-Moi est posé comme déterminant, le Non-Moi est posé comme déterminé et limité. Si le Moi réfléchit sur lui-même et se détermine, le Non-Moi est posé comme infini et illimité; si le Moi réfléchit sur le Non-Moi et le détermine, le Non-Moi est posé comme déterminé et limité. C'est ici le fondement des « antinomies » : celles-ci expriment le conflit permanent de l'intuition et du concept (réflexion sur l'intuition). Ici est déduit par le Moi et pour le Moi théorique la nécessité apagogique du deuxième principe, comme condition de la représentation du Moi représentant.

Ce conflit doit être tranché pour le Moi et la synthèse réalisée. Par une réflexion supérieure, le Moi s'aperçoit comme ce qui détermine absolument, c'est-à-dire comme la source de lá réflexion précédente, par laquelle était institué le conflit du Non-Moi et du Moi.

---

(57) P. 243-245. Cf. p. 217: la complète détermination de la raison par elle-même, qui n'a plus besoin d'un B la limitant et posé hors d'elle dans l'imagination. Comparez avec S. Maïmon, *Versuch einer Transzendental-Philosophie*, p. 193-197. V. plus haut Introduction, D, §III.

Digitized by Google

Ce conflit n'est donc que le conflit du Moi avec lui-même. Ici est déduite par le Moi et pour le Moi cette action réciproque qui au point de vue du Moi théorique exprime le troisième principe. Le Moi est maintenant arrivé à la représentation pour lui-même du Moi représentant (58).

§ II. — Partie pratique de la Grundlage

Troisième section : la causalité du Moi sur le Non-Moi, envisagée au point de vue de la causalité du Non-Moi, est étudiée au point de vue de cette même causalité.

Dans la science théorique, le premier groupe de synthèses (A^1 — E^1) avait pour objet de rendre compte hypothétiquement de la possibilité d'un fait originaire: celui de l'union du Moi et du Non-Moi dans l'imagination. Ce fait étant acquis, une nouvelle série de réflexions s'est opérée (synthèses A^2 à E^2) sur ce fait, pour l'élever à la conscience. Ces nouvelles réflexions sont *réelles* et non pas seulement philosophiques; elles se produisent nécessairement dans tous les esprits. D'autre part, il est évident que ces réflexions naturelles sur ce fait donné, devaient obéir exactement aux mêmes lois que les réflexions philosophiques par lesquelles nous aboutissions à ce fait et le découvrions. La réflexion philosophique dans ce dernier groupe de synthèses s'est contentée, en suivant les réflexions naturelles, de refaire en sens inverse le chemin parcouru, en remontant du fait à la conscience du Moi. Par là elle se proposait simplement d'élever à la conscience des réflexions naturelles qui, bien que réelles dans le Moi, restaient inconscientes pour lui (59).

Dans la science pratique, un problème analogue se pose. Il s'agit d'abord d'établir un fait : celui de la synthèse du Moi intelligent et du Moi absolu dans le Moi pratique. On pourrait donc procéder suivant la même méthode, c'est-à-dire descendre par une suite de réflexions uniquement philosophiques jusqu'à cette synthèse capitale, pour remonter ensuite, en suivant l'ordre des réflexions réelles et naturelles qui se produisent inconsciemment sur ce fait, jusqu'à la conscience réelle du fait. Pour des raisons de simplicité, Fichte croit pouvoir omettre le premier processus, c'est-à-dire le troisième groupe des cinq synthèses aboutissant à la synthèse capitale de l'effort. Puisque les synthèses de la conscience réelle ne font que répéter les synthèses philosophiques par lesquelles sont conçues la possibilité du *fait* sur lequel réfléchit le Moi réel, il n'y a aucun inconvénient à

(58) I, p. 245-246.
(59) P. 222-223; 290-291; 294-295.

Digitized by Google

déduire d'un coup le système des synthèses réelles (système des *tendances*) et les synthèses philosophiques qu'elles impliquent.

Dans son Manuscrit de 1793 (60), Fichte avait indiqué les deux méthodes; à la différence de ce qu'il fait dans la *Grundlage*, il avait employé la méthode théorique (concernant la possibilité philosophique de la synthèse capitale), tout en partant de l'antithèse capitale (*Haupt-Antithese*). Mais cette méthode doit aboutir à cette synthèse au lieu d'en partir (61). A cet égard, la déduction de la *Grundlage*, quoique n'étant pas elle-même complète, est plus correcte (62).

Synthèse E^3 : EFFORT (résultat des synthèses non exposées A^3, D^3). — Le Moi intelligent est dans sa sphère, un avec lui-même, mais il n'est pas identique au Moi absolu. Au lieu d'être tout à fait indépendant comme celui-ci, il dépend d'un choc du Non-Moi, jusqu'ici indéterminable. Pour rétablir l'unité on ne peut supprimer l'intelligence, car elle est nécessaire si le Non-Moi est posé, mais il faut supprimer la dépendance du Moi intelligent. Le Moi devra causer le Non-Moi. Ainsi reparaît la proposition fondamentale de la Science pratique : le Moi se pose comme déterminant le Non-Moi.

Une telle causalité supprimerait complètement le Non-Moi et avec lui la représentation, ce qui contredit aux deuxième et troisième principes (63). Si d'autre part on voulait la nier, l'unité de Moi absolu serait rompue, ce qui est encore contradictoire. On dira donc seulement qu'elle *doit* être (*Sollen*). Elle sera alors représentée comme irreprésentable (64), comme une causalité qui n'est pas causalité. Mais le concept d'une causalité qui n'est pas causalité, c'est le concept de *l'effort* (*Streben*). Cette causalité n'est réalisée qu'avec l'achèvement du progrès à l'infini; cet achèvement est lui-même inconcevable, et reste un *Idéal*. Cet effort à la fois fini, puisqu'il n'atteint pas à l'absolu, et infini, puisqu'il se dépasse sans cesse lui-même, est bien la synthèse du Moi intelligent et du Moi absolu : c'est le Moi pratique, qui n'est pas, mais *doit être* infini (65).

Cet effort doit être génétiquement déduit. Le Moi est dans son essence toute la réalité (l'infini) et il doit réfléchir sur lui-même afin d'être tel pour lui-même. Or, dans cette infinité, le réfléchi et

---

(60) Kabitz, *opere citato*, p. 92 sq. — *Manuscrit*, p. 110.
(61) § 5, I, p. 247.
(62) Voir aussi *Rezension des Aenesidemus*, I, p. 2.
(63) La déterminabilité (Synthèse E^2) implique la *réalité* du Non-Moi. Tant que nous ne sommes pas assurés de la réalité de ce Non-Moi, c'est-à-dire tant que la synthèse pratique n'est pas effectuée, nous ne pouvons pas savoir si cette synthèse a une signification réelle (p. 246-247). Comparez avec Maïmon, et aussi avec Reinhold: le système des tendances fait passer la représentation de la possibilité à la réalité. V. plus haut Introduction, D. § II.
(64) *Begriff der W.-L.*, III^er Abschnitt (Meiner, Leipzig, 1911), p. 213.
(65) S. W. I, p. 261 sq.

Digitized by Google

le réfléchissant, l'activité centrifuge et l'activité centripète sont identiques. Le Moi n'arrive pas à se trouver. Pour qu'il se trouve et parvienne ainsi à la conscience de soi, il faut que l'activité centrifuge reçoive un choc en *C;* alors elle est réfléchie et devient centripète; le Moi découvre en lui deux activités différentes, l'une qui est centrifuge et qui va à l'infini, conformément à l'exigence qu'il pose, l'autre qui est centripète et qui lui contredit. L'effort est ainsi génétiquement déduit, par cette loi du Moi de réfléchir sur lui et d'exiger qu'il trouve en lui toute la réalité. Lorsque le Moi réfléchit sur la limite, il *est* limité: série du réel, Moi théorique. Quand au contraire le Moi a, dans cette réflexion, conscience de sa finité, par rapport à l'infinité qu'il *doit* avoir et qui fonde sa réflexion, alors il est incité à sortir du point *C* pour aller à l'infini et réaliser l'Absolu : série de l'idéal, Moi pratique (66).

Quatrième section : La causalité du Moi sur le Non-Moi, envisagée au point de vue de la causalité du Non-Moi sur le Moi, est étudiée au point de vue de la causalité du Moi.

L'effort doit être maintenant posé dans le Moi.

Synthèse A[4]. — L'effort comme *fait donné* en Moi : MECANISME MATERIEL. — Tout d'abord l'effort est conçu comme s'opposant à un effort inverse qui lui fait équilibre. Ce stade de l'équilibre de forces antagonistes est celui de l'inertie et du mécanisme matériel (67).

Synthèse B[4] : TENDANCE. — L'opposition de l'effort et de la résistance apparaît comme opposition entre le sentiment de l'effort et le sentiment de limitation. — Le Moi, en réfléchissant sur cet effort, *se sent* (*fühlt sich*) d'une part limité, d'autre part déployant un effort. L'action de cet effort n'aboutissant pas à une causalité effective, revient sur soi pour se produire elle-même : c'est la *tendance* (*Trieb*) (68).

Le sentiment est la limitation de l'activité objective ou réelle du Moi (activité centrifuge). La position de ce sentiment par le Moi est la réflexion sur ce sentiment au moyen de l'activité idéale. La limite est sentie par le Moi parce que l'activité du Moi tend à la dépasser; et elle est sentie comme un « non-pouvoir » impliquant quelque chose hors du Moi, qui le limite en lui résistant. L'union des senti-

(66) I, p. 271 sq.
(67) § 6, I, p. 285-287.
(68) § 7, I, p. 287-291.

Digitized by Google

ments d'effort et de limitation donne le « sentiment de force » (*Kraftgefühl*). C'est le stade de l'instinct (69).

*Synthèse C*4 : l'effort (A) et la tendance (B) sont synthétisés dans la TENDANCE A LA REPRESENTATION ; leur opposition devient alors celle du sentiment et de l'intelligence. — Le Moi doit poser ce sentiment pour lui. Il s'arrache donc à cet état où il se trouvait limité et réfléchit librement sur lui-même. Le Moi sentant, qui est à l'heure actuelle tendance, se pose comme Moi, c'est-à-dire comme se déterminant lui-même à sentir (la tendance), ou comme se sentant : le senti est lui aussi incorporé au Moi, et il est actif puisque c'est lui qui pousse le sentant (à sentir). Dans cette réflexion, l'activité idéale est en même temps posée comme représentante. Le Moi s'explique à lui-même sa limitation et *se* sent limité en posant comme cause de cette limite un objet que, dans l'inconscience de sa productivité, il attribue au Non-Moi : c'est le moment de la *tendance à la représentation* (*Reflexionstrieb, Vorstellungstrieb*). La tendance ne peut agir sur l'activité réelle, car elle n'a aucune causalité sur le Non-Moi ; elle agit sur l'activité idéale et la pousse, au delà de la limite, à produire l'objet que la tendance produirait si elle avait causalité. C'est le stade de l'intelligence (70).

Mais ici, comme le Moi ne réfléchit pas sur sa tendance à la réflexion, il n'en a pas conscience ; par conséquent il ignore l'activité du Moi senti, qui pousse à la réflexion (*das treibende*). Le sentant qui est actif à l'égard du senti, demeure alors seul actif. L'activité réelle limitée, ou Moi senti, condition et objet de la réflexion, est objectivée comme Non-Moi limitant le Moi idéal (objectivation de la matière intensive [*intensiver Stoff*]) ; et le Moi sentant (activité réfléchissante), ne réfléchissant pas sur sa réflexion (par laquelle il produit le Non-Moi), se sent alors passif : la *réalité* de la chose est *sentie*. De la réalité en général, de celle du Moi comme de celle du Non-Moi, il ne peut y avoir connaissance, mais sentiment : la réalité est objet de croyance (71).

*Synthèse D*4 : la tendance (B) et la tendance à la représentation (C) sont synthétisées dans la tendance à la réalité ou ASPIRATION. — Le Moi est tendance à la représentation ; mais la représentation est conditionnée par une limite qui est sentie comme réalité ; le Moi est donc tendance à produire une réalité hors de lui. *C'est la tendance à la production*. Or, l'effort qui est à la racine de cette tendance ne peut avoir de causalité ; cette tendance ne peut donc aboutir ; elle ne peut représenter aucun objet ; elle est alors une

(69) § 8, I, p. 291-297.
(70) § 9, I, p. 297-299.
(71) *Ibid.*, p. 299-301.

Digitized by Google

activité vide, sans objet, qui tend sans cesse vers un objet : c'est *l'aspiration* (*Sehnen*). Ce sentiment est la racine de la déterminabilité qui constitue l'imagination (72).

Par ce sentiment d'aspiration, le Moi est en lui-même poussé hors de lui-même (73), et c'est par rapport à cette extension de soi qu'il peut se sentir limité. Pas d'aspiration, pas de sentiment, et réciproquement. Or, la réalité n'est rien d'autre que le sentiment de limitation, l'aspiration ne tend donc qu'à produire un sentiment opposé à celui que le Moi éprouve. Par là, mon sentiment actuel sera déterminé et posé. Mais le Moi (activité idéale) ne peut produire lui-même un sentiment, car il ne peut se limiter lui-même. Comment résoudre le problème ?

Dans l'aspiration, la tendance (B) devient *tendance au changement* et la tendance à la représentation (C), *tendance à la détermination.* — Le Moi s'est posé dans cette réflexion comme se déterminant lui-même; il ne peut supprimer le Non-Moi, la limitation de l'activité réelle, la matière intensive, car toute tendance et toute représentation s'anéantiraient. La réalité reste donc immuable (74) et la tendance du moi ne porte pas sur la matière elle-même mais sur sa détermination : l'aspiration est *tendance à la détermination.* Si cette tendance était satisfaite, l'aspiration, le sentiment, la vie, la conscience seraient anéantis (75). Elle doit donc être elle-même limitée, et le fondement de cette limitation est posé dans une tendance inverse du Non-Moi à se déterminer par lui-même, indépendamment du Moi : l'activité idéale ne peut poser la limite que *là* où *est posée* la limite de l'activité réelle. Cette limitation de la tendance à la détermination donne au Moi le sentiment d'être limité, non plus seulement par la matière, mais par l'état ou plutôt par la nature de la matière (*Beschaffenheit des Stoffes*) (76).

De par cette nécessité subie par la libre réflexion, et opposée à elle, sont objectivées ces limites de l'activité réelle, ces sentiments qui deviennent alors des propriétés de choses que l'activité idéale ne fait que « représenter ». Puisque la tendance du Moi ne peut transformer les choses, elle s'efforcera de transformer les représentations, c'est-à-dire de changer d'objet; et comme les sentiments sont au fondement des objets, elle s'efforcera de changer de sentiment; c'est la *tendance au changement* (*Trieb nach Wechsel*) (77)

Pour aller vers un autre sentiment, il faut déjà que le sentiment

(72) P. 211, 307.
(73) P. 303-304.
(74) P. 307.
(75) P. 308.
(76) P. 308-309.
(77) P. 320.

Digitized by Google

présent soit déterminé par l'activité idéale, c'est-à-dire soit accompagné d'intuition. Le caractère « d'autre », dans le nouveau sentiment, ne peut être non plus senti, mais intuitionné ; car le moi ne peut se sentir en même temps de deux façons différentes (c'est-à-dire se sentir à la fois limité et non limité en C). Dans l'aspiration, le sentiment est toujours uni à l'intuition (78).

Synthèse E[4] : tendance à la représentation (C) et aspiration (D) sont unies dans la TENDANCE ABSOLUE. La tendance au changement se manifeste comme tendance à la satisfaction, la tendance à la détermination comme tendance vers l'harmonie du Moi avec lui-même. Ainsi, c'est par la réflexion et l'activité idéale que le Moi pourra poser en lui le changement des sentiments ; la réflexion en effet pose dans le Moi chaque sentiment, le détermine et le transforme en une sensation. Mais comment la réflexion peut-elle poser deux sentiments opposés ? Précisément parce qu'un seul sentiment ne pourrait être posé ni déterminé par la réflexion, si le sentiment opposé ne le limitait pas, car autrement le Moi ne sentirait plus rien et s'anéantirait (79).

Or, une telle limitation réciproque des sentiments, nous l'avons découverte : tout sentiment posé dans le moi s'accompagne d'une aspiration vers un autre sentiment et cet autre sentiment peut être trouvé, si l'aspiration doit être complètement déterminée. Or, ici, un tel sentiment est nécessairement postulé (80) ; il est en relation avec le précédent et se manifeste par rapport à lui comme une *satisfaction*. Là où cesse l'aspiration et où commence la satisfaction, là est la limite qui détermine les deux sentiments (81).

L'action idéale qui procure la satisfaction s'accorde avec la tendance au changement. Le Moi réfléchit sur cet état de parfait accord avec lui-même ; le sentiment est alors accompagné d'approbation ; l'objet est dit « plaisant ». Quand il y a désaccord, le sentiment est accompagné de désapprobation et l'objet est dit « déplaisant » (82).

L'aspiration tend vers le sentiment de satisfaction, c'est-à-dire vers cette harmonie de l'action et de la tendance, bref vers l'unité du Moi avec lui-même. Or, cette harmonie n'est jamais réalisée tant que la tendance poursuit un sentiment particulier, tant que l'action pose un objet particulier ; aussitôt satisfaite en effet, la tendance se trouve limitée par une action. Cette harmonie parfaite implique donc l'exclusion de tout objet déterminé ; il ne reste plus alors que la tendance dans son absoluité. Vers cette tendance absolue, comme

(78) P. 320-321.
(79) P. 323-324.
(80) P. 321, 324.
(81) P. 324.
(82) P. 325.

Digitized by Google

action, tend l'aspiration ; le sujet et l'objet de l'aspiration sont alors identiques. L'aspiration devient *tendance pour la tendance* (*ein Trieb um des Triebes Willen*), tendance qui se veut et se satisfait par soi (83).

(Lorsqu'il réfléchit librement sur cette tendance absolue, le Moi pose son essence absolue(cette tendance) absolument parce qu'il la pose. C'est la loi absolue de l'impératif catégorique qui ne prescrit aucune fin particulière, et est par conséquent formelle) (84).

A cette hauteur, le Moi-sujet (activité idéale, action) et le Moi-objet (activité réelle, tendance) se posent respectivement comme se déterminant par eux-mêmes absolument. La tendance se pose comme tendance absolue ; l'action comme action absolue, qui, lorsqu'elle réalise la tendance, se pose comme ayant, non dans cette tendance, mais en elle-même, son fondement absolu. Toutefois, ces deux éléments distincts doivent être unis conformément à l'identité du Moi, et la tendance absolue comme l'action absolue (liberté absolue) doivent, malgré leur absoluité, se déterminer réciproquement l'une par l'autre. La tendance est déterminée par l'action qui, en l'interrompant, la limite et donne lieu à un sentiment. D'autre part, l'action peut, malgré sa liberté absolue, être de telle nature qu'on puisse la *considérer comme* déterminée par la tendance, Dans ce cas, son objet est approprié à la tendance, et le sentiment qu'elle détermine est approbation (morale) ou contentement de soi. Dans le cas inverse, l'objet n'est pas approprié à la tendance et le sentiment qui naît de l'action est désapprobation (morale) ou mécontentement de soi. On voit par là que notre causalité sur le monde sensible (causalité qui est objet de croyance) est une action qui a son principe dans l'activité idéale. (Le concept de fin qui est au fondement de la liberté n'est qu'un autre aspect du concept de représentation, l'un et l'autre sont esquissés par l'activité idéale, sont des images, l'une qui précède (*Vorbild*), l'autre qui suit (*Nachbild*) une détermination de l'activité réelle) (85).

La déduction est revenue à son point de départ : l'effort infini. Mais celui-ci qui était tout d'abord posé dans le Moi pour un observateur hors de lui, est maintenant posé en lui, pour et par lui. L'effort infini du Moi objectif est absolument et librement posé par le Moi subjectif. La synthèse du premier et du second principe est achevée. La matière du troisième principe est révélée dans un Moi qui, à la manière du Moi absolu, se pose pour lui-même et par lui-même (le sujet est *ce qui* pose) et se réalise par lui-même : le Moi pratique.

(83) P. 326-327.
(84) P. 327.
(85) P. 328 ; *Sittenlehre*, IV, p. 71 ; 83-86.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LA SPÉCULATION ET LA RÉALITÉ
LE POINT DE VUE DU MOI FINI EN GÉNÉRAL

A. — Spéculation et réalité

§ I. — *La spéculation comme démonstration de la valeur objective des représentations*

La *Grundlage* constitue dans la *Doctrine de la Science* la philosophie théorique. Cette spéculation n'exclut pas de son cercle l'activité pratique, mais elle ne l'envisage que d'une façon subordonnée, uniquement pour expliquer la possibilité de la représentation, et non en elle-même : la causalité du Moi sur le Non-Moi est examinée au point de vue de la causalité du Non-Moi sur le Moi.

Les deux activités, théorique et pratique, sont confondues en une seule, l'activité de la représentation, qui en vertu de l'incompatibilité entre la passivité et l'essence du Moi, se révèle comme productrice du système des objets.

En se bornant à n'étudier que l'activité de la représentation, la *Grundlage* se rapproche de l'idéalisme dogmatique (1) ; mais elle s'élève plus haut que lui parce que celui-ci tenait compte seulement de l'activité théorique et que, ne pouvant la dépasser, il en faisait un inconditionné. D'une façon générale, l'exclusion de l'élément pratique avait pour résultat soit un réalisme, soit un idéalisme dogmatique qui risquaient de se perdre dans un commun scepticisme. Avec l'activité pratique, au contraire, la réalité pénètre au cœur de la représentation.

A elle seule, en effet, l'activité théorique ne peut que procurer des images dont le fondement de réalité objective est impossible à fournir.

(1) *Naturrecht*, III, p. 27.

Digitized by Google

Si l'on admet une cause de la représentation hors du Moi, on ne peut que rechercher cette cause sans jamais la trouver. Plus nous avançons dans l'investigation, plus elle recule ; elle est la différentielle de la conscience, qui, comme cause de la conscience, se trouve hors d'elle et est insaisissable. Il nous est donc impossible d'appliquer au monde révélé par la conscience la catégorie de réalité, puisque le fondement réel (*Real-Grund*) des représentations nous échappe. Celles-ci ne sont donc qu'un jeu d'illusions : le monde représenté n'est qu'un monde de rêve. C'est la philosophie sceptique de Maïmon.

Le *réalisme critique* conduit donc nécessairement à *l'idéalisme dogmatique*. Au lieu de chercher hors du Moi le fondement réel des représentations, on devra, puisque le Moi est la substance véritable, en considérer le Non-Moi comme un simple accident ; le Non-Moi n'est plus fondement réel, mais fondement idéal. Alors on ne trouve plus dans le Moi aucun fondement capable d'expliquer la limitation de sa réalité, et de fonder ainsi la représentation. Le cours de l'investigation se trouve arrêté net ; dépourvues de fondement, les représentations demeurent inexplicables, et risquent d'apparaître cette fois-ci encore comme un jeu d'illusions.

A elle seule donc, l'activité simplement théorique est incapable d'expliquer comment un fondement idéal peut être fondement réel, et réciproquement (2).

Grâce à l'activité pratique, la spéculation de la *Doctrine de la Science* nous sauve du scepticisme en rendant inutile la chose en soi. Si la représentation n'a plus de fondement réel hors de la conscience, elle en trouve un cependant à l'intérieur de celle-ci: la limitation de notre activité réelle. La réalité cesse donc de nous être à jamais inaccessible, puisqu'elle est tout entière dans la conscience : les représentations cessent d'être un jeu d'illusions interposé entre nous et le réel en soi. Pourtant, cette réalité ne s'évanouit pas dans le jeu d'une faculté créatrice d'images sans cause : les représentations ne peuvent pas être considérées comme des rêveries arbitrairement créées par une puissance incompréhensible de l'esprit. Si elles ne représentent pas un objet situé hors de la conscience, elles représentent tout de même quelque chose : l'activité réelle limitée, qui en tant que telle est *indépendante* du Moi idéal et opposée à lui. Enfin, l'abîme qui, avec la chose en soi, séparait le représenté du Moi représentant, est ici comblé, parce que l'objet représenté est originairement identique au sujet; et cette

(2) *Grundlage*, I, p. 175-176, 210-211, 224-225, 426-427, etc. — *Grundriss*. I, p. 387, 388.

Digitized by Google

identité peut être posée par nous, parce qu'elle est l'identité du Moi, à ce titre immédiatement saisissable pour nous : hors du Moi, elle resterait hypothétique et inaccessible, et nous rejetterait ainsi dans la transcendance et le scepticisme.

Tel est le réalisme de la *Doctrine de la Science*, dans la philosophie théorique. Contre Hume et ses disciples, critiques ou anticritiques, Maïmon, Schulze, etc., il s'efforce de fonder la *valeur objective* des représentations : « Il existe des objets hors de nous, totalement indépendants de nous, telle est la proposition que l'idéalisme a pour mission d'établir et d'expliquer » (3). Il ne peut l'établir et l'expliquer que s'il démontre que toute la réalité est nécessairement produite par l'imagination.

Le fondement de la réalité dans la philosophie théorique apparaît donc comme double :

1° Il est d'abord dans une limitation de l'activité réelle du Moi, indépendante du Moi, et qui fait de cette activité réelle limitée, à l'égard de laquelle le Moi idéal, représentant et tendant à l'infini, est impuissant, quelque chose d'opposé et d'indépendant à mon égard. Or, cette indépendance et cette opposition sont les caractéristiques du monde des objets. Le fondement de la réalité dans le théorique lui-même se manifeste donc en premier lieu comme pratique: c'est le *sentiment* (de force) qui nous révèle immédiatement la réalité du Moi et celle du Non-Moi.

2° Il est ensuite la façon *nécessaire* dont le Moi, pour se représenter cette activité, l'objective comme matière intensive et produit ce que nous appelons les objets. Le moi (théorique) *ne peut pas faire autrement* que de se représenter *de cette façon* l'activité limitée : voilà la réalité. La spatialité et la temporalité du monde, par lesquelles le simple idéal devient intuitionnable et *apparaît comme réel*, ne sont pas moins réelles que l'indépendance et l'opposition de ce monde par rapport à nous (4).

Mais le pratique et le théorique, le réel et l'idéal, étant originairement identiques, les deux fondements doivent trouver leur unité dans le Moi pratique. La nécessité de la production n'existe qu'en vertu de la limitation de l'activité réelle ; le sentiment de la limitation n'arrive à la conscience que parce que le Moi idéal dépasse la limite et produit le Non-Moi. D'autre part, cette production nécessaire et incessante de l'objet par le Moi représentant, n'est que la *tendance* du Moi *pratique* à la représentation, et la nécessité de cette production qui fait que je me sens contraint de poser l'objet,

(3) *Zweite Einleitung* I, p. 455.
(4) *Grundlage*, p. 225-227, etc.

Digitized by Google

est elle-même *sentie* par le Moi pratique. Enfin, la productivité de l'imagination n'est possible et n'a de valeur objective que parce que, en vertu de l'activité objective limitée du Moi pratique, il devient possible de nier à bon escient la chose en soi.

On peut dire que de cette façon la W.-L. résout d'une manière satisfaisante le problème de la réalité dans les termes où elle l'avait posé. La réalité se manifeste, en effet, sous deux formes: l'extériorité proprement dite, par laquelle nous *voyons* les objets hors de nous (intuition); l'objectivité proprement dite ou résistance (*Widerstand, Gegenstand*) par laquelle nous *sentons* les objets hors de nous. Pour Fichte, la deuxième forme est la source de la première: le sentiment est au fondement de l'intuition sensible. L'intermédiaire entre les deux est la nécessité sentie de produire l'objet.

De la sorte s'établit cette théorie paradoxale que la réalité de l'objet est tout entière fondée en nous, que l'objet est réel précisément parce que le Moi le produit. L'idéalité de l'objet est donc le moyen dont Fichte se sert pour *prouver* sa réalité qui *apparaît* immédiatement dans l'intuition (5).

§ II. — *La spéculation de la W.-L. comme achèvement de la réfutation kantienne de Hume et de Berkeley*

Tout d'abord il convient de remarquer que les procédés qu'utilise la déduction fichtéenne sont ceux-là même que Kant emploie pour rendre compte de la réalité objective de notre connaissance.

Le fondement de la connaissance de l'objet est pour Kant dans la synthèse de recognition, qui retient le divers dans l'unité d'une même représentation. La source de cette unité, forme vide du « je pense », elle-même non représentée, est projetée de ce fait dans son corrélatif comme un objet transcendantal = X, fondement non représenté de l'unité de la représentation. Le caractère objectif de cette unité vient de la nécessité avec laquelle elle s'opère et qui l'oppose à la liberté subjective de l'appréhension (exemple : l'appréhension des parties d'une maison, où l'ordre est libre, l'ordre nécessaire des perceptions dans la contemplation d'un bateau qui descend une rivière). C'est en vertu de cette opposition que la nécessité, quoique provenant de l'entendement, est attribuée par nous à des choses indépendantes de notre Moi.

Nous avons là tous les éléments de la déduction fichtéenne : le Non-Moi n'est que le reflet de l'identité formelle de la pensée; il ex-

(5) *Grundlage*, I, p. 187, note.

Digitized by Google

prime le rapport à l'objectivité en général qui constitue la forme même de la pensée (6). Lá connaissance de l'objet repose sur l'opposition dans le Moi entre sa liberté intime dans l'esquisse d'une image (*Freiheit im Bilden*) et la nécessité de la détermination.

D'autre part l'objet transcendantal se diversifie chez Kant, suivant la faculté dont il est le corrélatif : il est, tour à tour, source de la matière par rapport à la sensibilité, unité vide par rapport à l'entendement, liberté par rapport à la raison, etc. De même Fichte déclare qu'à toute détermination du Moi correspond une détermination dans le Non-Moi.

L'accord des deux doctrines n'est pas douteux. Toutefois, alors que Fichte fait de l'objet une simple projection, Kant considère que la réalité de la connaissance n'est fondée que si cet objet peut offrir à celle-ci un point d'appui dans une réalité en soi.

En supprimant cette réalité indépendante, Fichte risque-t-il, sinon d'anéantir la réalité, du moins d'en modifier profondément le concept et le critère?

Pour Kant, comme le prouvent les critiques qu'il adresse à Berkeley et à Hume, le critère de la réalité dans la connaissance est double : il repose d'une part sur la forme de l'espace, de l'autre sur la nécessité de la catégorie.

1° *Espace.*

Faisant de l'espace une qualité sensible d'idées existant à l'intérieur de l'esprit, Berkeley n'a pas entendu nier la réalité du monde, car les idées sont les choses elles-mêmes; mais il a transformé en illusion l'extériorité de ce monde : l'extériorité devient quelque chose d'interne et de subjectif, au même titre que le goût agréable d'un vin, ou que sa couleur (7); bref, l'espace est incapable d'objectiver le phénomène. Ce qui oppose Kant à l'idéalisme psychologique de Berkeley, c'est, indépendamment du réalisme de la chose en soi, le réalisme du phénomène; et ce réalisme se fonde sur la forme d'espace. Certes, celle-ci n'est qu'une loi interne, mais elle a pour mission d'opposer les phénomènes au sens interne du temps. Parce qu'ils prennent place en elle et qu'ils deviennent l'objet d'une perception directe et immédiate, les phénomènes ne peuvent passer pour des illusions.

Ainsi la réalité n'est pas un caractère se surajoutant après coup à un ensemble d'images qui en elles-mêmes ne se distingueraient pas du rêve, comme si le réel était par exemple un « rêve bien lié » par rapport à des songes incohérents, ou encore une « halluci-

(6) *Grundlage, Grundriss,* passim; — *Sittenlehre,* IV, p. 82.
(7) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* III, p. 63.

Digitized by Google

nation vraie », mais elle est immédiatement donnée avec la perception extérieure. Certes, nous avons des représentations illusoires, mais il faut les comprendre par la perception ; elles se bornent, en effet, à « reproduire d'anciennes perceptions extérieures, lesquelles ne sont possibles que par la réalité d'objets extérieurs » (8). Si Kant rapproche Berkeley de Descartes, c'est que, pour l'un comme pour l'autre, la connaissance du monde sensible comme réalité n'est pas immédiate, et que ce n'est qu'après coup que le réel peut s'affirmer comme n'étant pas une image du rêve ou de la folie.

2° *Nécessité de la catégorie.*

De même qu'en confondant le transcendantal avec les qualités de la matière empirique, Berkeley s'interdisait de fonder l'extériorité du phénomène, de même Hume, en confondant la contingence des causes empiriques avec la nécessité de la causalité transcendantale, brise la nécessité du monde de l'expérience et anéantit son objectivité. La nécessité de la catégorie est donc le deuxième critère de la réalité du monde. « Si la nécessité disparaissait, on verrait s'anéantir, avec cet enchaînement que l'on désigne sous le nom de nature, la marque de la vérité empirique qui distingue l'expérience du rêve ». (*Troisième antinomie, Remarque sur l'antithèse*) (9).

Ce critère de l'ordre ne contredit pas d'ailleurs au critère de la perception immédiate, car il se subordonne au premier, qu'il présuppose et qu'il achève [*Réfutation de l'idéalisme, troisième remarque*, (2° édition); *Réfutation du quatrième paralogisme* (première édition)].

Or, en abandonnant toute réalité indépendante de l'objet, et en prenant l'idéalité de l'objet comme fondement de la réalité empirique, Fichte laisse tomber tout ce que l'argumentation kantienne contenait encore de dogmatisme ; il conserve exclusivement et porte à l'absolu ce procédé proprement critique qui, contre Berkeley, démontrait la réalité empirique de l'espace, et contre Hume la réalité empirique de la cause, au moyen de l'idéalité transcendantale de cet espace et de cette cause.

Remarquons-le, en effet, ce procédé n'est pour Kant que la *projection nécessaire* par le Moi d'éléments présents en celui-ci: projection de l'objet en général, par la pensée, projection des sensations, par l'intuition. La réalité empirique est fondée par le Moi précisément en ceci que ce sont ses propres états, ses sensations,

(8) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 200.
(9) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 323.

Digitized by Google

que l'espace extériorise, « les détachant en quelque sorte de l'âme pour les faire flotter autour d'elle » (10). « Si nous donnions aux objets extérieurs la valeur de choses en soi, il serait impossible de comprendre comment nous pourrions arriver à la connaissance de la réalité hors de nous, en nous appuyant simplement sur la représentation qui est en nous. En effet, on ne peut sentir hors de son moi, mais seulement en soi-même, et par conséquent toute la conscience de nous-mêmes ne nous fournit rien que nos propres déterminations » (11).

De plus, puisque, pour Fichte, l'idéalité de l'objet fonde celle de l'espace, cette extension à l'absolu doit réduire les deux critères kantiens à une unité génétique qui éclaire singulièrement leurs rapports.

Or, le germe de cette unité se trouve lui-même dans la *Critique*.

Tout d'abord, pour Kant, les deux critères s'impliquent : l'application des catégories de cause et de communauté dépend de l'application de celle de substance, et celle-ci dépend de l'expérience immédiate dans l'espace, d'une chose extérieure qui nous fournit le permanent nécessaire pour des déterminations possibles du temps (12). Cette chose extérieure n'est pas une chose en soi, puisqu'elle n'est que la matière dans l'espace ; toutefois elle peut être conçue comme indépendante des diverses représentations que nous nous en donnons, par ce fait qu'elle exprime, dans la réalité empirique, le rapport originaire à l'objectivité, fondé par la forme d'espace : conditionnant toutes les représentations, elle apparaît comme indépendante de celles-ci. Précisément parce qu'il s'agit d'une intuition, le rapport à l'objectivité est, non point pensé, mais immédiatement perçu, et parce qu'il est immédiatement perçu, il s'agit non d'une objectivité transcendantale, mais d'une objectivité empirique. Mais puisque la projection de l'objet transcendantal dépend de l'application des catégories, qui dépend à son tour de l'intuition du permanent, on peut dire que la projection de l'objet transcendantal dépend de la projection préalable de l'objet empirique.

Nous trouvons chez Fichte un rapport identique : la projection empirique, c'est l'intuition, la projection transcendantale, c'est la pensée. L'intuition nous présente *immédiatement* l'objet hors de nous ; mais cette extériorité n'est posée comme telle que par une

---

(10) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 608.
(11) *Ibid.*
(12) *Kritik der reinen Vernunft*, 1re analogie; Remarques sur le système des principes, III, p. 207, 4e paralogisme (1re édit.). Réfutation de l'idéalisme (2e édit.), p. 579-605.

Digitized by Google

pensée qui projette une chose en soi, une force au fondement de l'intuitionné (13) (*Synthèse C2*). Ainsi nos propres états ou sentiments sont projetés et sont intuitionnés comme les propriétés d'objets que nous pensons, et dans la déduction qui est ici progressive, la projection de l'objet transcendantal semble achever la projection empirique. Quant à la chose en soi, elle subsiste chez Fichte, non plus comme une réalité dogmatique, mais comme la cause incompréhensible de toutes ces projections (le choc) ; cause qui doit être antérieure à elles, et que l'essence du Moi exclut ; cause que nous ne devons poser qu'en vertu de notre sensibilité. Or, Kant lui-même a été amené à définir, de cette façon, toute négative, la chose en soi impliquée par la sensibilité : puisque le « réel, c'est la sensation qui ne peut être ni feinte ni produite par aucune imagination », (14) on conçoit que la réalité du noumène qui en est la source hors de moi soit quelque chose de tout négatif : « La théorie que la sensibilité donne du noumène est toute négative ». Sous cet aspect, le noumène n'est que le substitut du « choc » fichtéen. Pas de chose en soi au fondement du réel sensible, pas de projection de l'objet transcendantal par ma pensée ; ce rapport réciproque devient chez Fichte : pas de Non-Moi dans le Moi sans un choc (*Real-Grund*), pas de Non-Moi pour le Moi, sans une projection du Non-Moi (*Ideal-Grund*).

Jusqu'ici, les routes de la *Critique* et de la *Doctrine de la Science* se confondent à peu près. Mais nous sommes arrivés au point exact où la genèse dépasse la critique, et Fichte l'explique lui-même avec la plus grande clarté : Kant s'est contenté de découvrir dans le Moi une loi de projection de l'objet, ce que la *Doctrine de la Science* appelle « médiatité du poser » ou principe de raison. De cette raison elle-même, la raison, le fondement lui échappe, et de plus, quoi qu'en dise Fichte, Kant, à côté de cette projection, admet indépendamment du Moi la réalité d'une cause déterminante. La *Doctrine de la Science* découvre le fondement de cette projection dans l'opposition du Moi infini avec le Moi fini. *Parce que* le Moi se trouve fini et qu'il est d'essence infinie, il projette les sensations dans l'espace et l'objet transcendantal au fondement de l'intuitionné. La projection originaire par l'espace ne doit plus être simplement supposée, mais expliquée. Le Moi ne peut se trouver fini que par *la pensée* d'une antithèse: l'objet, qui limite la thèse ; mais cette antithèse n'est pas possible sans son union avec

(13) Cf. *Bestimmung des Menschen*, II, p. 230 sq.
(14) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 601.
(15) *Grundlage*, I, p. 185-188.

Digitized by Google

la thèse, grâce à l'imagination qui donne de la réalité aux opposés, et concrétise la limite infinie dans l'intuition (16). Ainsi l'objet, tant empirique que transcendantal, n'est qu'idéal, et l'intuition posée seulement à cause de lui, est nécessairement posée comme idéale. Pareillement dans « l'histoire pragmatique de l'esprit humain » le Moi ne peut déterminer l'intuition et la poser comme telle sous les formes d'espace et de temps qu'en pensant au préalable des objets idéaux (*Synthèse C*2). Ainsi se justifie cette parole de Fichte : « Kant prouve l'idéalité des objets en supposant l'idéalité du temps et de l'espace; nous prouvons au contraire l'idéalité du temps et de l'espace au moyen de l'idéalité des objets, qui elle-même est démontrée. Il a besoin d'objets idéaux pour remplir l'espace et le temps ; nous avons besoin du temps et de l'espace pour pouvoir poser les objets idéaux. Ainsi notre idéalisme, tout en évitant le dogmatisme et en restant critique, dépasse le sien quelque peu » (17).

La réduction à l'unité des deux critères kantiens de la réalité empirique se justifie, si l'on admet le principe de la genèse. Kant lui-même avait compris que si une solution génétique était possible, on ne pouvait la découvrir qu'en se tournant vers ce rapport à l'objet en général, conçu par lui comme objet transcendantal : « Cette fameuse question de l'union de ce qui pense et de ce qui est étendu, reviendrait donc, si on écartait tout ce qui est imaginaire, simplement à ceci : Comment dans un sujet pensant en général, une intuition extérieure est-elle possible? Mais à cette question il n'y a de réponse possible pour aucun homme, et l'on ne peut jamais remplir cette lacune de notre savoir, mais seulement indiquer par là que l'on attribue les phénomènes extérieurs à un objet transcendantal qui est la cause de cette espèce de représentation, mais que nous ne connaissons pas et dont nous ne saurions avoir aucun concept » (18).

Cette union génétique des critères de la réalité est donc bien l'achèvement du Kantisme. Elle l'achève d'abord à l'égard du scepticisme de Hume, qui reparaît avec Maïmon, en profitant des difficultés suscitées par le concept de chose en soi. Pour repousser cette contre-offensive, il faut conférer à l'activité de l'esprit le pouvoir non seulement de produire l'ordre uniforme des phénomènes, mais encore les existences subsumées sous cet ordre.

Elle l'achève ensuite à l'égard de l'idéalisme dogmatique. Sans doute la *Grundlage* pose l'espace en fonction des objets, et rap-

(16) *Grundlage*, I, p. 223 sq.
(17) *Grundlage*, p. 186, note.
(18) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 612.

Digitized by Google

pellent ainsi cette conception leibnizienne où l'espace, réduit à la perception confuse des rapports véritables des substances, devait se déduire des objets préalablement posés; mais ces objets étaient des choses en soi ; ils étaient le principe dernier d'explication. Kant nie l'espace comme propriété des objets en soi ; Fichte nie les objets en soi eux-mêmes : l'espace n'est donc plus la perception confuse de leurs rapports véritables, mais il constitue le rapport véritable de substances posées en nous, puisqu'il conditionne nécessairement leur position par le Moi et pour le Moi. C'est par lui qu'elles deviennent réelles pour le Moi ; elles n'ont pas de réalité hors de lui. Aussi pour Fichte comme pour Kant, la réalité empirique est-elle immédiatement perçue dans l'espace : l'un et l'autre sont d'accord pour repousser la théorie des « *phœnomena bene fundata* »; l'un et l'autre affirment que ce n'est pas du rêve qu'il faut partir pour trouver la réalité, mais qu'au contraire celle-ci est immédiatement découverte dans l'intuition. Enfin, cette différence de nature qui pour Kant séparait l'espace de la chose en soi se retrouve chez Fichte entre l'activité du Moi d'une part et l'objet avec l'espace d'autre part.

C'est donc un tort de voir dans la *Réfutation de l'idéalisme* comme une réfutation par avance de la *Doctrine de la Science*. Ce que Kant réfute, c'est cet idéalisme « qui tend à considérer les prétendues perceptions extérieures comme pouvant provenir d'un simple jeu de notre sens intime » (19); qui déclare « que la cause des représentations peut aussi bien être en nous-mêmes et que peut-être nous les attribuons faussement à des choses extérieures » (20); c'est ce réalisme qui, considérant les phénomènes comme existant en soi et comme causant nos représentations, est incapable de saisir immédiatement la réalité, mais ne peut que l'inférer médiatement par un raisonnement toujours douteux (21); qui, incapable d'expliquer la correspondance entre les représentations ordonnées suivant les lois de la nature et les mêmes représentations considérées suivant leurs liaisons psychologiques dans le sens interne, est obligé de recourir à une harmonie préétablie. Ce que Kant oppose à ces doctrines, c'est un idéalisme qui, sans sortir de nous, trouve immédiatement dans le Moi l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur, rendue possible par les formes d'espace et de temps; pour admettre l'existence de la matière, il n'a pas à dépasser la certitude du *cogito* (22).

(19) *Kritik der reinen Vernunft*, 4e paralogisme, III, p. 598.
(20) *Ibid.* et Réfutation de l'idéalisme (2e édit.), III, p. 197 et sq.
(21) *Ibid.*, p. 599-600.
(22) *Ibid.*

Digitized by Google

Ce que Fichte réfute, c'est ce dogmatisme leibnizien qui croit que la cause des représentations est tout entière dans la spontanéité du Moi, qui rend incompréhensible le sentiment de contrainte que le Moi éprouve dans la représentation (23), qui, pour conférer de la réalité à celle-ci est obligée de se contredire, de tomber dans le réalisme et d'admettre une harmonie préétablie (24). D'autre part, si dans la W.-L. le Moi fait un raisonnement inconscient pour poser un Non-Moi comme fondement de sa limitation, il n'y a là rien qui ressemble au raisonnement dogmatique. Alors que le dogmatisme en effet nie la valeur en nous du sentiment immédiat de la réalité extérieure et prétend nous faire sortir du Moi pour poser la réalité transcendante de la matière, — Fichte reste dans le Moi, s'appuie sur la valeur absolue du sentiment immédiat de limitation pour fonder la perception immédiate de l'extériorité. En supprimant complètement la chose en soi, Fichte ne fait que réaliser, mieux que Kant encore, le programme critique de la philosophie théorique : « Accorder la réalité de la matière, sans sortir de la simple conscience de soi, sans rien admettre de plus que le *cogito* ».

Jusqu'ici, nous avons vu comment la philosophie théorique de Fichte perfectionnait le kantisme en ce qui concerne la perception du réel (*Wahrnehmung, ich nehme* WAHR); nous avons laissé de côté le troisième critère fondamental, celui qui explique comment

---

(23) *Grundlage*, I, 147-148; 155-156.

(24) La position contingente du Non-Moi, fondement à la fois de la limitation et de la liberté du Moi, est peut-être ce qu'il y a de plus spécifiquement critique et antidogmatique dans la W.-L.. Dès 1763, dans le « *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* », Kant montrait que la grandeur négative est autre chose qu'une absence de grandeur positive, et qu'elle constitue une opposition réelle et efficace à l'égard du positif. Dans l'écrit inachevé *Sur les progrès de la Métaphysique depuis l'époque de Leibnitz et de Wolff* (1791), Kant écrivait : « Ainsi en unissant tout le mal appelé métaphysique au bien métaphysique, Leibnitz composait un monde de pure lumière et d'ombre sans considérer que pour placer une partie de l'espace dans l'ombre, il était nécessaire d'y introduire un corps, c'est-à-dire quelque chose de réel qui résiste à la lumière. » (VIII, p. 544). Sans l'introduction d'un élément étranger à l'entendement pur, le sensible reste inexplicable et pour en rendre compte on doit recourir, comme dirait Fichte, soit à l'idéalisme qualitatif, soit à l'idéalisme quantitatif. Dans la *Grundlage*, Fichte reprend la comparaison de Kant : les synthèses de la W.-L. ne font qu'opérer le mélange de lumière et d'ombre d'où sort le Monde; mais cette série de mélanges n'est possible qu'après que le Non-Moi a arbitrairement arrêté la lumière du Moi comme avec un écran : pas de quantitabilité sans l'opposition qualitative du Moi et du Non-Moi. (Cf. *Grundlage*, I, 143-144). Ce n'est pas que le Non-Moi soit réel en soi, mais pour sortir de l'entendement pur objectivé *in abstracto*, où le négatif n'est que la limitation du positif, il faut avoir recours à quelque chose d'irrationnel que Fichte trouve dans l'acte absolu du Non-Moi, et Kant dans la forme pure de l'intuition sensible. (Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Amphibolie, III, p. 227, 228).

Digitized by Google

le réel lui-même se trouve en nous, c'est-à-dire le critère pratique, le sentiment. Il semble qu'on ne lui puisse trouver dans la *Critique* aucun correspondant. Si les réalités suprasensibles sont objets de croyance, c'est dans la mesure où elles sont totalement en dehors de notre connaître. Toutefois, il est évident que les réalités connues ne peuvent être fondées par les simples lois de la connaissance ; matériellement elles doivent reposer sur quelque chose qui n'apparaît pas et qui échappe à ces lois. D'autre part, ces lois elles-mêmes semblent requérir un fondement transcendantal qui leur est étranger : la troisième antinomie démontre que si la nécessité de la cause est indispensable à la réalité du monde, car sans elle le monde serait imaginaire, la liberté intelligible doit être admise pour fonder transcendantalement cette réalité, car sans elle le monde ne serait que possible. Or, cette liberté n'est saisissable que pratiquement. La chose en soi est le fondement pratique du réel; le caractère négatif du noumène apparaît lorsque la chose en soi est conçue comme cause de l'affection du Moi, il est l'envers de sa valeur positive dans le champ de la praticité, où il est conçu comme liberté et fondement de la réalité du Moi.

Fichte dans la *Grundlage* opère avec son concept de Moi pratique la synthèse des deux : d'une part le Moi pratique doit rendre compte du choc (noumène au sens négatif), d'autre part, il est l'activité, la liberté même du Moi, qui fonde la réalité du monde représenté; c'est à cause de la limite que ce fondement interne apparaît comme externe.

Cette synthèse, Kant l'autorise dans une certaine mesure ; à plusieurs reprises, en effet (25), il déclare que, bien qu'on puisse admettre quelque chose d'indépendant au fondement de la sensibilité, il y a lieu de supposer que l'objet transcendantal n'est pas extérieur au Moi, mais est un substrat inconnu, commun à la fois au Moi pensant et à la matière représentée, différencié dans la conscience, en raison des formes qui, dans celle-ci, s'appliquent à lui. On conçoit donc que Fichte, après avoir réduit toutes les formes à l'unité de la forme de la conscience, puisse expliquer l'opposition de l'objet et du sujet, de la matière et de la pensée (*Sein, Denken*) par l'application de cette forme à l'activité pratique originaire du Moi. Ainsi, chez Kant, toutes les déterminations du problème concernant le fondement et le critère de la réalité convergent vers l'affirmation d'une réalité pratique inaccessible à la connaissance théorique (sensible) et qui trouve dans celle-ci la source de sa diffraction dans l'espace et dans le temps.

---

(25) *Kritik der reinen Vernunft*, III, p. 592-593, 596, 600-601, 604, 608-609.

Digitized by Google

Quant à la détermination de ce fondement pratique comme tendance et sentiment (de satisfaction ou de déplaisir), nul doute que Kant en ait aussi fourni la notion. Dans la *Critique de la faculté de juger,* il fait du sentiment de plaisir et de peine l'intermédiaire entre la nature et la liberté, entre le théorique et le pratique, auquel se rapporte la faculté de désirer. Dans le même ouvrage, nous trouvons une première ébauche du sentiment de l'aspiration, du « *Sehnen* », car nous découvrons au fondement de l'Idée un besoin de l'entendement qui, lorsqu'il est satisfait par une perception en accord avec lui, donne lieu à un sentiment de joie (26).

§ III. — *La spéculation intériorise la réalité du monde sans la dissiper dans le rêve*

La spéculation dans la *Doctrine de la Science* proclame qu'elle poursuit cette fin unique : fonder l'objectivité de notre connaissance, fonder la réalité du monde. Ses actes (*Tun*) sont d'accord avec ses déclarations (*Sagen*) puisque nous l'avons vue achever l'œuvre de Kant contre les disciples du scepticisme de Hume. Mais si, en expliquant l'application de la causalité aux objets par la production simultanée de cette loi et des objets, il devient incontestable que la causalité est la loi réelle du monde, le monde tout entier, que nous nous représentons comme existant indépendamment de nous, n'est-il pas transformé en un rêve, puisqu'il est produit par Moi, puisqu'il n'a aucune existence propre, puisqu'il n'est que le reflet inconsistant de mes propres états? Ne peut-on pas croire que si nous sommes sortis du scepticisme c'est pour tomber dans le nihilisme. Auparavant, nous pouvions douter de l'existence du monde hors de nous ; maintenant nous ne pouvons douter que ce monde n'existe pas, mais nous devons croire que seul le Moi existe. Ainsi, la W.-L., en unissant l'activité pratique et l'activité théorique dans l'activité de la représentation, ne semble pas obtenir dans sa spéculation quelque avantage appréciable sur le dogmatisme. Elle est obligée d'avouer que « lorsqu'on ne considère que l'activité de la représentation et qu'on ne veut expliquer qu'elle, un doute s'élève nécessairement au sujet de l'existence réelle des choses hors de nous » (27).

---

(26) *Kritik der Urteilskraft,* Introd. III et VI.
(27) *Naturrecht,* III, p. 27.

Digitized by Google

Ce serait toutefois une erreur de croire que la philosophie théorique démontre comme malgré elle le caractère illusoire de nos représentations; une telle croyance reposerait sur un sentiment dogmatique de la réalité du monde. Ce que la *Doctrine de la Science* qualifie d'illusoire, c'est l'existence d'un monde *en soi*, non l'existence d'un monde pour le Moi. Kant a l'air de considérer la croyance à l'existence du monde en soi comme une illusion inévitable et qui s'impose à nous, même lorsque la philosophie transcendantale nous en a montré la vanité, supposant ainsi que la conscience commune conçoit l'existence de choses en soi. Or, en cela, il se trompe, car la conscience commune ignore les choses en soi, et elle se contente d'affirmer que, pour elle, il existe des choses indépendantes ; il n'y a là aucune illusion que la philosophie doive bannir, c'est au contraire là toute notre seule vérité (28). Bien que n'existant pas hors de ma conscience, le monde n'en est pas moins réellement indépendant de Moi; il existe *en Moi indépendamment de Moi*. En effet, la production de mon monde par le Moi appartient aux actions nécessaires de mon Moi, conditionne sa vie et son être. Cette production, quoique venant de Moi, est donc bien indépendante de la liberté de ce Moi subjectif et libre que j'appelle moi-même; elle fonde l'indépendance de ce que j'appelle le monde. Par là, l'imagination s'avère comme n'étant pas une faculté créatrice d'illusions, car l'illusion peut s'éviter et on peut lui opposer le vrai, tandis que cette production est d'une nécessité inévitable et constitue le vrai lui-même (29). Ainsi sont fondées les lois nécessaires du monde, qui engendrent son déterminisme et qui permettent aux actions qui s'exercent sur lui d'avoir des conséquences certaines et prévisibles. Mais cette nécessité de l'imagination est elle-même fondée sur quelque chose d'indépendant et d'opposé à nous, sur la limitation de notre activité objective, qui constitue la matière du monde. La nécessité de produire le monde est la façon dont le Moi doit prendre conscience de cette limitation opposée à son essence ; elle a pour effet, non de supprimer, mais de *présenter* au Moi cette limite, cette activité objective qui *s'oppose réellement* à lui. Le monde déduit en nous par la spéculation s'avère donc comme opposé à nous et indépendant de nous dans sa matière (l'activité objective limitée), comme dans sa forme (forme d'objets, représentation). Si, en vertu de sa nécessité, il est aussi solide que le monde des réalistes déterministes, la nature de son substrat comme activité du Moi nous

(28) *Zweite Einleitung*, I, p. 513-514.
(29) *Grundlage*, I, p. 227.

Digitized by Google

explique immédiatement que nous puissions agir sur lui et y réaliser notre liberté (30).

La conscience du monde, c'est la conscience de mon opposition à la limite. Cette conscience implique, d'après la *Grundlage*, que je m'oppose à la limite pour la supprimer, bref, que j'agis ; la causalité du Moi sur le Non-Moi apparaît comme simple moyen de la causalité du Non-Moi sur le Moi (point de vue de la représentation). Mais par là il est en même temps impliqué que la conscience de la réalité de ce monde doit éclater avec l'action réelle que j'exerce sur lui. C'est en effet ce qui se produit : dès que j'agis, tous mes doutes au sujet de la réalité s'évanouissent ; « il n'est jamais arrivé et il ne pourra jamais arriver à aucun idéalisme d'étendre son doute ou sa prétendue certitude au domaine de son action, car il ne pourrait plus agir, il ne pourrait plus vivre » (31).

Mais je ne puis agir pour supprimer la limite que si j'ai conscience de ma limitation : le Moi pratique ne peut donc modifier son activité limitée, si elle ne lui est pas *présentée* comme le limitant, c'est-à-dire comme un monde. La nécessité de la représentation est donc rattachée à la nécessité plus haute de la réalisation du Moi pratique ; celle-ci est la nécessité de cette nécessité, et la causalité du Non-Moi, à laquelle se subordonnait comme condition une causalité du Moi, est à son tour subordonnée comme simple moyen à la causalité du Moi. Ainsi, l'idéalisme de la *Doctrine de la Science* appelle le point de vue pratique comme son achèvement. Loin d'être démenti par lui, il le prépare : « c'est parce qu'il avait inclus l'activité pratique avec l'activité théorique dans l'activité de la représentation, qu'il peut ensuite les séparer et se placer au point de vue où l'entendement commun doit nécessairement se placer » (32). Alors la praticité n'est pas quelque chose d'étranger à la spécula-

(30) Kant d'accord avec le sens commun déclare que l'objet représenté est en même temps l'objet réel. Le dogmatique ou réaliste transcendantal affirme au contraire que l'objet réel est tout à fait autre que l'objet représenté, il est idéaliste empirique. L'idéalisme transcendantal est donc seul capable de fonder un réalisme empirique. La vie et l'action lui donnent raison; car dès qu'il entre dans la vie réelle, le philosophe de l'école doit faire comme si le phénomène était la réalité. (Cf. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W.-L.*, S. W. 1, I, p. 378).

(31) *Naturrecht*, II, p. 28. Cf. aussi *Einleitung*, I, p. 455, 495. — « Les actions théoriques de l'esprit humain ne reçoivent une signification réelle qu'en contradiction avec les actions pratiques. Que les actions originaires de l'esprit soient nécessaires, de cela nous ne prenons conscience que par l'opposition avec le libre arbitre (*Willkür*) des actions libres. Que l'esprit dans sa représentation ne soit pas et puisse ne pas être uniquement passif, de cela nous ne pouvons prendre conscience que parce qu'il pense cette passivité, c'est-à-dire s'élève au-dessus d'elle, bref en ce qu'il agit librement. » (Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W.-L.*, S. W. 1, I, p. 418-419).

(32) *Naturrecht*, II, p. 27.

Digitized by Google

tion (33) ; la réalité qu'elle justifie n'est pas étrangère au « pour soi » ; elle ne nous introduit pas dans un domaine où cesserait la philosophie déductive, et qui dépasserait la clarté de la pensée (Jacobi, Schopenhauer), mais elle reste tout entière à l'intérieur de la conscience claire, comme on pouvait s'y attendre, puisque le sentiment sur lequel repose le pratique est complètement expliqué par le premier principe, identique à l'intuition intellectuelle.

B. — Le point de vue du Moi fini en général

§ 1er. — *Concept du Moi fini en général*

Le Moi à l'intérieur duquel se pose toute la réalité doit à son tour être défini. Le point de vue de la déduction doit se vérifier comme répondant à la conception de l'immanence transcendantale. Or, deux observations nous permettent de caractériser ce point de vue qui est propre au premier moment de la *Doctrine de la Science*.

a. — Dans le troisième principe, la formule : « Dans le Moi, j'oppose à un Moi divisible un Non-Moi divisible », n'implique nullement qu'une limite soit posée, mais simplement qu'elle *peut* être posée ; en d'autres termes, celle-ci est partout et n'est nulle part. Par là, la quantitabilité s'oppose à la quantité qui implique la position d'un quantum déterminé. Telle qu'elle est originairement posée, la quantitabilité n'est pas non plus un progrès à l'infini ; bref, au début de la déduction, il y a seulement la totalité qui est conçue comme pouvant être partagée. On peut dire que cette totalité est une universalité substantielle, puisque toute l'activité ou toute la réalité du Moi absolu y est conçue comme présente. Le Moi absolu, non seulement en Idée, mais en acte, semble être alors le support de toutes les réalités (*Etwas*).

Si la déduction de la *Doctrine de la Science* s'achevait avec ce concept, l'universalité du Savoir serait constituée, non par la loi des déterminations (universalité idéale), mais par la réalité une, qui leur servirait de substrat. Mais la divisibilité n'est qu'une condition par laquelle nous concevons la possibilité de la matière du troisième principe, la possibilité de la conciliation du Moi et du Non-Moi. Cette matière en acte et cette conciliation réelle ne nous sont apportées, nous l'avons vu, que par le développement entier du système. Elles consistent en un devenir qui caractérise le Moi pratique, elles se réalisent dans l'infinité de l'effort. L'universalité qui comprend

(33) *Einleitung*, I, p. 455.

Digitized by Google

l'ensemble de toutes les déterminations possibles, trouve en définitive son fondement dans un idéal. Ce n'est plus l'universalité substantielle décrite plus haut, c'est-à-dire la totalité d'une activité *en acte*. C'est une loi de réalisation, sans substrat immobile actuel, une forme vide que devra remplir une activité qui, par cela même qu'elle progresse à l'infini, est finie.

Alors qu'au moment où se trouvait déduit le concept de la divisibilité, on pouvait croire que la finité était idéelle et l'absoluité, actuelle ; au terme de la déduction, c'est-à-dire dans la solution du problème, on voit que c'est l'absoluité qui est idéelle et la finité réelle.

Le résultat de la W.-L. est de substituer comme fondement actuel de toute la réalité, le Moi pratique au Moi absolu; or, le fondement et le nerf de toute sa démonstration, c'est précisément le Moi absolu. Il y a ici, suivant l'expression si souvent employée plus tard par Fichte lui-même, contradiction entre la parole (*Sagen*) et l'acte (*Tun*). Le concept du système et le système tel que la doctrine le réalise, diffèrent autant que le Moi absolu diffère du Moi pratique ; le résultat et le point de départ de la science sont en désaccord. Ce désaccord provient du *sacrifice du Moi absolu au Moi pratique*, c'est-à-dire au Moi fini, car le Moi pratique qui tend à l'infini est actuellement fini.

b. — Si l'on examine le passage du troisième principe à la déduction proprement dite, on s'aperçoit que la finité, loin d'être, dans sa position actuelle, déduite de la divisibilité, est posée au contraire sans démonstration. La finité actuelle implique un quantum déterminé; la W.-L. paraît déduire ce quantum, cette détermination, de la simple divisibilité; mais celle-ci, loin d'impliquer, exclut toute quantité déterminée. La proposition : « le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi », qui substitue à la possibilité de la limite une limite fixée, n'est donc pas déduite ; elle est simplement postulée. Entre la détermination et la quantitabilité subsiste un hiatus. Mais cette position arbitraire de la limite fixée, du point C, n'est-elle pas impliquée dans la position arbitraire de l'acte du Non-Moi en général? (34). Cela revient à dire qu'avec le Non-Moi en général, il n'y a rien d'autre de posé que la réalité du Moi fini ; qu'il n'y a pas lieu de supposer au-delà de mon Moi fini un substrat, un ensemble de possibilités où il se déterminerait, mais que dans le Moi fini, au contraire, doit être posé tout le possible. Nous apercevons là encore le sacrifice du Moi absolu au Moi fini. Ce sacrifice caractérise le premier moment de la W.-L., c'est-à-dire toute la

(34) *Grundlage*, § 5, I, p. 274-275; 279.

Digitized by Google

première période de la philosophie de Fichte depuis ses origines jusqu'à la « *Bestimmung des Menschen* » (1800).

Le deuxième moment de la W.-L. (*W.-L.* 1801) s'attachera au contraire à rendre visible cet hiatus qui sépare de la quantitabilité la position d'un quantum fixé (position du point C). La détermination de ce quantum sera alors posée comme le résultat d'un acte particulier du « se saisir de soi » par lequel le Savoir se saisit lui-même dans un point où se concentre la réflexion. Ce n'est plus le Moi fini qui contient tous les possibles dans la sphère idéale de son développement. C'est au contraire le Moi fini qui est contenu dans une sphère des possibles, déterminée par l'Absolu en acte : le Moi fini n'est plus la mesure de la réalité.

L'origine de ce sacrifice de l'Absolu au fini se trouve dans l'affirmation simultanée de l'Absolu et de l'absoluité de mon Moi. Si mon Moi ne devait pas être lui-même l'Absolu, il serait possible de poser un Absolu en acte et de voir en cet Absolu un Moi ou quelque chose qui possède les caractères du Moi. Mais que peut être ce Moi hors de mon Moi, cet « Absolu hors de nous »? Au point de vue où se trouve actuellement placée la W.-L., la réponse n'est pas douteuse : ce Moi hors de mon Moi n'est Moi que de nom; il ne peut arriver à la conscience de soi; c'est une chose, la chose des dogmatiques. Mon Moi seul doit être affirmé, seul il est en acte; mais il n'est pas absolument infini; l'Infini et l'Absolu ne sont donc pas en acte. « La difficulté de toute philosophie qui s'occupe sérieusement d'éviter le dualisme, écrira Fichte en 1804 (35), est l'alternative suivante : « Nous devons être réduits au néant, ou, pour sauver notre réalité, anéantir Dieu : pas de volonté en nous ou pas de Dieu... ».

La W.-L., dans son premier moment, n'hésite pas, elle opte pour notre réalité, et dans la *Grundlage* surtout, lui sacrifie l'actualité de l'Absolu, pour faire rentrer la sphère universelle des possibles dans la sphère des possibles pour le Moi fini.

Cependant, le point de vue du premier moment n'est pas celui de *l'individu* : « car par individu, j'entendrais ma propre et chère personne « Caïus » ou « Sempronius » en opposition avec tous les autres qui ne s'appellent pas ainsi ». Or, la W.-L. fait abstraction de ces déterminités de la personne : l'Egoïté, déclare Fichte, n'est opposée qu'à l'objectivité; « *Ich* » est opposé à « *Es* », tandis que le Moi individuel est opposé au « Toi »; elle est une thèse, non une synthèse; l'individu, au contraire, est la synthèse du Moi avec lui-même (36).

(35) *W.-L. 1804*, Leçon 8, X, p. 147.

(36) *Zweite Einleitung*, I, p. 85 sq. — Cf. Lettre de Fichte à Jacobi, 30 août 1795 (*Fichtes Leben und Briefe*, II, p. 165).

Digitized by Google

Le point de vue du premier moment n'est ni celui de l'Absolu, ni celui du Moi individuel. Qu'est-il donc ? C'est le point de vue du « Moi fini » identique dans *tout individu*, bref, le point de vue du Moi fini en général. Il s'oppose au point de vue de l'individu, qui serait celui du Moi fini particulier; au point de vue d'un Moi en acte, où se déterminerait, avec l'ensemble des êtres individuels, ce qui leur est commun à tous, à savoir la finité du Moi en général : il s'oppose au point de vue du Moi universel, du Moi pur en acte ou de l'Absolu réel. Ce dernier Moi peut contenir les limites, mais il n'est pas lui-même limité. Par l'abstraction de la déterminité (*Bestimmtheit*) de la limite, la W.-L. légifère pour tout Moi particulier, c'est-à-dire pour la partie en général, et non pour le tout.

Elle ne fait donc pas abstraction de la partie en tant que partie, mais de la déterminité de cette partie, en tant que *cette* partie.

Ce concept de Moi fini en général est un concept hybride. Quand je dis que ce Moi fini contient ce qui est commun à toutes les parties, je conçois fort bien que ce qui vaut pour lui vaille aussi pour tous les autres; sa généralité nous permet d'apercevoir dans sa loi la loi de tous les « Moi ». Mais alors il y a d'autres « Moi » que ce Moi fini, et si le concept abstrait de la partie peut bien valoir pour toutes les parties, il ne peut pas, de toute évidence, déterminer *réellement* les autres parties. Or la *Grundlage* pose toute la réalité dans le Moi fini; les facultés et le pouvoir de ce Moi sont comme des facultés et un pouvoir universels auxquels participent réellement tous les « Moi » particuliers.

Il faut alors admettre que le Moi fini en général n'est pas une simple abstraction, mais qu'il a une réalité, et qu'il contient tous les autres « Moi » à la façon d'un Moi universel. Il est alors un Moi fini universel, et sert de support à une communauté de « Moi ». La philosophie pratique, qui déduira génétiquement tout ce qui concerne une telle communauté de « Moi », mettra donc à l'épreuve le concept du Moi fini en général, et c'est par elle seule que nous pourrons savoir s'il suffit à assurer le développement complet de la genèse.

Par le point de vue du Moi fini en général, la W.-L. révèle encore sa fidélité au Kantisme. Ce point de vue était en effet propre à la *Critique* : par l'abstraction dans mon expérience de ce qui en fait cette expérience à moi particulière, la *Critique* découvrait les lois de la connaissance pour tout être rationnel fini. Le Moi fini n'avait jamais affaire qu'à lui-même, et c'est pourquoi, dans la philosophie pratique l'autonomie de ce Moi conduisait à une morale dont on a souvent signalé le caractère individualiste.

Digitized by Google

§ II. — *Le Concept du Moi fini en général et le problème de l'évolution de la Doctrine de la Science*

La notion de Moi fini en général qui, par la finité, se réfère à l'individualité et, par la généralité, au contraire, la dépasse, donne le moyen à Fichte de se défendre de subjectivisme et d'athéisme, en attendant que, dépassant ce point de vue, la W.-L. se soit élevée à un substantialisme nouveau. Elle permet au philosophe de proclamer l'invariabilité de sa doctrine; c'est ainsi que dans la préface de l'« *Anweisung zum seligen Leben* » en 1806 à une époque où la W.-L. se sera profondément transformée, Fichte écrira ces lignes souvent citées: « Tels sont, en général, les résultats de l'élaboration, assidûment poursuivie depuis six à sept ans, avec plus de loisir et dans un âge plus mûr, du système philosophique que j'ai adopté il y a déjà plus de treize ans; si, comme je l'espère, ce système a modifié quelque chose en moi, lui-même n'a subi, depuis cette époque, aucune modification *dans aucune de ses parties* (37) ». Ces déclarations, jointes à l'équivoque à laquelle prête le point de vue du Moi fini en général, ont rendu malaisée la juste appréciation des différences qui peuvent opposer les aspects successifs de la doctrine. Les prendre au pied de la lettre, c'est admettre que, dès son apparition, la *Doctrine de la Science* a résolu au profit de l'Absolu le problème conçu en 1804 sous la forme d'une alternative entre Dieu et le Moi fini; c'est reconnaître qu'avant les expositions de 1801 et de 1804, la *Doctrine de la Science* refuse de sacrifier Dieu à notre Vouloir, et qu'elle pose un Absolu en acte au delà de nous. De cette façon, l'invariabilité des principes du système est acquise; le second moment (*W.-L.* 1801) ne fait qu'introduire une contre-épreuve de la doctrine : il nous apporte la connaissance de Dieu, ou plutôt l'union avec cet Absolu actuel, dont le développement de la doctrine à travers la *Grundlage*, le *Système du droit*, le *Système de morale*, et les *Ecrits sur la religion*, ne fait que nous approcher, en nous élevant du fondement idéal au fondement réel. Il apparaît que, dans le premier moment, le fondement réel n'était pas nié, mais qu'il était seulement le résultat, au lieu d'être le point de départ : l'union avec l'Absolu n'était point condamnée, elle était ignorée.

Comparons-nous aux déclarations de Fichte la réalité de son propre système, il devient manifeste au contraire que dans le premier moment l'actualité de l'Absolu est niée de la façon la plus catégorique. Dans le développement de la doctrine apparaît une solution de continuité : le premier moment n'exprime plus à l'égard du se-

(37) *Anweisung zum seligen Leben*, Vorrede, V, p. 399.

Digitized by Google

cond le simple passage du fondement idéal au fondement réel, car il décide lui-même au sujet de ce fondement réel; il n'ignore pas seulement l'union avec l'Absolu dans la vie présente, il en affirme l'impossibilité. Si en effet l'Absolu n'a pas d'actualité, il est impossible de nous unir actuellement à lui : « Une actuelle fusion (*Verschmelzung*) de l'individu avec Dieu, écrit Fichte, de quelque façon qu'on l'entende, est une erreur (38) ».

Les protestations de Fichte ne doivent donc pas nous abuser. Entre ses affirmations et son système, entre la parole (*Sagen*) et l'acte (*Tun*), Fichte lui-même nous apprend à nous décider. Dans la façon dont il accueille les déclarations de Kant, répudiant toute parenté entre la *Doctrine de la Science* et la *Critique*, il nous enseigne à tenir compte moins des affirmations d'un auteur que du système objectivement réalisé par lui. Au surplus, l'opposition entre les assurances de Fichte et sa doctrine est loin d'être inexplicable. Les raisons extra-philosophiques d'affirmer l'identité du système étaient en effet nombreuses. Avouer un changement, c'eût été justifier le reproche d'athéisme, c'eût été accréditer les accusations de Schelling se plaignant sans cesse des prétendus vols commis par son rival au préjudice de sa propre pensée. D'autre part, la *Doctrine de la Science* a pu, sous certains aspects, rester semblable à elle-même : la forme a pu rester identique tandis que le contenu se transformait; l'évolution a pu s'accomplir à l'intérieur d'un même cercle en obéissant à une logique interne.

Les seules affirmations de Fichte ne sauraient donc constituer un argument suffisant contre l'interprétation que nous suggèrent déjà nos précédentes analyses, et que viennent confirmer encore les trois observations suivantes :

a) *Le fondement du Devoir-être dans le premier moment repose sur cette affirmation que le Moi fini et l'Absolu se confondent en un seul et même Moi.* Il ne s'agit pas ainsi d'identifier l'Idée infinie du Moi avec le Moi réel; ce serait renouveler l'erreur du stoïcisme conséquent dans lequel l'Etre absolu et l'existence réelle ne sont pas distingués, et où la morale fait de nous Dieu lui-même au lieu simplement de nous rendre semblables à lui (39). Il s'agit au contraire de nier la réalité du Moi absolu, en affirmant que le Moi actuellement fini est le Moi absolu lui-même ,mais déchu de son infinité première. C'est en effet parce que l'on affirme que le Moi fini et le Moi absolu sont un seul et même Moi, que peut avoir lieu en nous la contradiction du fini et de l'infini, et qu'un Moi pratique est néces-

(38) *Sittenlehre*, 1798, S. W. IV, p. 151.
(39) *Grundlage*, I, p. 278.

Digitized by Google

saire par lequel l'Idée de l'Infini est présente en nous. Autrement, il serait facile de poser hors de nous l'infini, comme ont fait les Dogmatiques, mais alors l'Absolu serait objectivé, il serait impossible d'expliquer comment il y a en nous l'Idée d'infini. « Le Moi absolu et le Moi intelligent, (en supposant qu'il soit permis de s'exprimer comme s'ils constituaient deux « Moi » alors qu'ils n'en doivent faire qu'un seul) ne sont pas un seul et même Moi, mais sont opposés l'un à l'autre, ce qui contredit à l'identité absolue du Moi... (40) » ; cette identité originaire du Moi doit être rétablie, et à cette fin le Moi originaire agit directement lui-même : « Le Moi absolu doit être ainsi cause du Non-Moi en et pour soi... (41) ». L'activité pure est immédiatement cause de l'activité objective et l'activité objective cause immédiatement l'objet de l'intelligence ; l'activité objective est opposée par définition à l'activité pure et la suppose; l'acte par lequel elle est rapportée à l'activité pure est formellement libre; la matière de cet acte comme rapport et comme effort est conditionnée par l'activité pure, être absolu du Moi comme concept de toute la réalité (WENN *die Handlung geschieht*, SO MUSS *sie ein Streben sein*). Le Moi absolu pose donc lui-même le Non-Moi, mais dès qu'il le pose, il cesse d'être l'Absolu, il est Moi pratique. Ainsi le Moi pratique est l'intermédiaire entre le Moi fini qui est, et l'Absolu qui doit être et qui *n'est pas;* il est ce mélange de finité et d'infinité qui se traduit par ce que Hegel appelle la « fausse infinité ». La puissance qui réalise le devoir-être n'est donc pas différente de la puissance interne de l'Absolu; c'est la force même de l'Absolu qui agit en elle et qui dans cette action revêt la forme pratique (42).

---

(40) *Grundlage, ibid.*, I, p. 249.

(41) *Ibid.*, p. 251.

(42) On se rend compte par là que le Moi pur, tout en cessant d'être absolu en acte, ne s'évanouit pas et subsiste immanent à tous les actes d'intuition, à l'identité perpétuelle du sujet et de l'objet qui conditionne la représentation et l'action. Ce qui marque sa déchéance, c'est qu'il ne supprime pas effectivement la quantité; ce qui marque sa subsistance, c'est l'absoluité *qualitative* qui, présente à chaque instant de la certitude, toujours identique à soi (identité qualitative que décrira la *W. L. 1801*), incapable sans doute de supprimer la quantité, requiert sa suppression et fait de cette exigence à la fois une loi immanente et un idéal ultime. Ainsi s'explique la formule donnée dès l'origine par la *Recension d'Enesidème*: « Comme fondement dernier de certaines formes de pensée, l'Esprit est noumène; considéré comme Loi nécessaire inconditionnée, il est Idée transcendantale, mais une Idée qui diffère de toutes les autres par ce fait que nous la réalisons par l'intuition intellectuelle, par le « Je suis » et à la vérité par le « Je suis absolument parce que je suis ». (S. W. I, p. 16). On voit ici quel renversement se produit dans la notion dogmatique de *causa sui*, la plénitude de l'Etre (*Ens realissimum*) n'est plus la condition de l'absolue causalité, mais l'absolue causalité conditionne la plénitude de l'Etre. Cette plénitude n'est qu'une propriété de l'Absolu, non son essence, et l'Absolu subsiste, même s'il est privé de la plénitude de l'Etre, parce qu'il conserve toujours l'absoluité pleine de l'acte.

Digitized by Google

Dans le second moment, au contraire, l'acte du Non-Moi ou son correspondant ne fera pas déchoir l'Absolu, il se contentera de le rejeter sous la forme d'Etre en soi dans une sphère où il subsistera intact au delà du voile de la quantitabilité. Ne subissant pas en lui-même d'altération, étant de toute éternité actuel, cet Absolu ne sera pas lui-même intéressé à la réalisation de l'Idéal. Cette réalisation n'aura pas à lui restituer son infinité première. L'activité qui se réalise ne sera donc pas la substance même dont est faite l'Absolu. Tout ce qui se réalise, activité idéale ou activité réelle, se trouvera rejeté hors de l'Absolu dans l'activité formelle de la réflexion. Certes, dans le second moment comme dans le premier, le fondement de l'effort sera toujours une action absolue par laquelle le sujet et l'objet sont rapportés l'un à l'autre; cette action sera toujours le propre d'une activité formelle, et la matière de cette action qui constitue précisément l'effort sera toujours fondée dans l'activité en soi, absolue et originaire. Mais la façon dont, de part et d'autre, l'Absolu fonde ce devenir, est différente. Dans le premier moment, l'Absolu agit immédiatement, car il est lui-même l'identité du sujet-objet, par laquelle subsiste le Moi fini, et vers laquelle tend celui-ci pour réaliser son absoluité (Absolu et Moi fini sont un seul et même Moi, non déchu ou déchu). Dans le deuxième moment, nous verrons l'Absolu agir médiatement par l'intermédiaire de l'absoluité ou de l'être du Moi, qu'il conditionne mais qu'il ne constitue pas. Le Moi ne peut être le Moi que s'il se distingue de l'Absolu qui devient son objet, mais il ne peut être Moi que s'il identifie l'objet et le sujet. Le Moi ne peut donc se poser que comme effort de s'identifier à l'Absolu, non parce que l'Absolu doit être, mais parce que le Moi doit, pour être, devenir lui-même Absolu; or l'Absolu pour le Moi est l'Etre et non le Moi; l'achèvement de l'effort serait la négation du Moi dans l'Absolu; l'effort du Moi pour être est donc infini; il exprime le conflit des prédicats Etre et Liberté.

Puisque le Moi pur, identification immédiate du sujet et de l'objet n'est pas l'Absolu, puisqu'ainsi ce n'est pas l'Absolu qui agit directement en nous sous la forme du Moi pratique, l'Absolu conserve son actualité. Loin de se perdre dans la série des déterminations finies, il reste étranger à tout l'échange du Moi avec lui-même, et demeure *fermé* à toute influence étrangère.

Ici apparaît entre les deux moments un nouveau contraste.

Dans la *Grundlage*, l'Absolu, identique au Moi pur, n'est pas fermé mais *ouvert* à une influence (*Einwirkung*) étrangère. L'acte du Non-Moi marque le moment où cette influence contingente s'exerce sur lui; avant qu'elle ne s'exerce réellement, l'Absolu doit déjà renfermer la condition qui la rend possible; c'est pourquoi « quoique

Digitized by Google

se posant absolument par lui-même, le Moi doit se tenir en quelque sorte *ouvert* pour l'acte d'une autre position (43) », bref « être lui-même *ouvert* à une influence étrangère (44).

Cette réceptivité de l'Absolu qui exprime pour ainsi dire sa capacité de déchoir, a sa source dans la double action de se poser soi-même qui caractérise le Moi; l'Absolu se pose et se pose pour soi, il est activité centrifuge et activité centripète; dans l'intervalle de ces deux positions, l'influence peut s'exercer sur la première activité, la limiter en *C;* alors l'acte de la deuxième position ou activité centripète se distingue du premier acte ou activité centrifuge, alors le Moi absolu cesse d'être absolu; s'il se trouve, il ne se trouve plus comme infini etc., et de là tout l'échange du Moi avec lui-même.

Il en résulte que le monde, tout en étant phénomène, n'est pas comme dans le second moment un pur néant, incapable même de passer pour « une manifestation, un symbole, une révélation de l'Absolu », (*W.-L.* 1801). En lui, la limitation de la force et ce qui en résulte, mais non point la force qui reçoit la limite, appartiennent au phénomène. La force qui se trouve au fondement des sentiments dont l'objectivation constitue le monde sensible, loin d'être celle d'une forme posant hors de l'Absolu la vie de l'Absolu, est celle de l'Absolu lui-même, mais contrainte et diminuée. Si la quantitabilité est un voile qui nous cache la véritable réalité, ce voile n'est pas tendu entre l'Absolu actuel et nous; l'accident ne fait pas de Dieu quelque chose qui se trouve au delà de nous et de l'Idéal (45). C'est pourquoi l'Idéal n'est pas, comme il le sera plus tard, distingué de l'Absolu comme d'un modèle en acte dont il serait l'image (*Bild, Abgebildetes*), mais identifié à lui. L'action du deuxième principe n'a pas comme dans le deuxième moment le résultat d'objectiver l'être de l'Absolu hors de nous, mais elle l'objective pour ainsi dire en nous sous la forme d'Idée.

Cette Idée exprime originairement notre essence absolue, sacrifiée actuellement à la réalité de notre existence (46). Certes, de même que dans le deuxième moment, l'Absolu se posera comme Non-Savoir, l'actualisation de l'Absolu dans le premier moment est conçue comme abolition du Non-Moi, c'est-à-dire comme abolition de toute conscience réelle. Mais outre que pour le second moment ce Non-Savoir sera considéré comme correspondant à la position d'un Absolu actuel, le Non-Savoir sera pour lui la négation de la forme (*Weil*) au profit

(43) *Grundlage*, § 5, I, p. 272.
(44) *Ibid.*, p. 276.
(45) *Rezension des Aenesidemus*, I, p. 23.
(46) *Grundlage*, S. W, I, p. 277-278.

Digitized by Google

de la quiddité (*Was*). Dans le premier moment, il est au contraire la négation de la quiddité véritable, du Non-Moi, substrat du « quelque chose » (*Etwas*) au profit de la forme (*Für*) posée comme absolue; la forme devenant pour elle-même sa propre matière (*Was*).

B) *Cette interprétation est celle de Hegel.* — « Le Moi ne devient pas objectif pour lui-même (47) ». L'opposition absolue de l'Idée et de l'Intuition et de leur synthèse n'est qu'une exigence qui se détruit elle-même, et qui s'exprime en un procès infini. L'effort (*Streben*) est la synthèse suprême : « L'aspiration est le divin. Comme dans l'aspiration, Moi, je ne me suis pas oublié, *Moi* serait cette divine merveille; aussi est-ce un état si confortable... En réalité, dans ce retour sur soi, le Moi ne parvient qu'à un acte incomplet. C'est pourquoi le dernier résultat est un cercle qu'on ne peut jamais franchir : l'Esprit doit nécessairement poser quelque chose d'Absolu hors de lui (une chose en soi) et pourtant cet Absolu ne peut être pour lui qu'un noumène nécessaire (48) ». En s'exprimant de la sorte, Hegel ne confond pas, comme on l'a cru, le Moi pratique avec l'Absolu. Précisément parce que ce Moi pratique est un mélange de finité et d'infinité, et parce qu'il appartient au phénomène, la synthèse suprême qu'il constitue ne s'égale pas au premier principe; et c'est pourquoi Hegel relève ce caractère fini de l'effort pour montrer que la spéculation, après s'être constituée en système, s'abandonne elle-même et son principe, sans être jamais capable de revenir à lui.

La raison est ainsi livrée à l'entendement; le système se contente de suivre la chaîne des déterminités finies de la conscience, et s'il n'arrive jamais à en sortir, c'est qu'il a substitué dans la réalité le Moi pratique à l'Absolu véritable (49). La formule hégélienne: « L'aspiration est le divin » (*Sehnen ist das Göttliche*) équivaut bien à la formule de Fichte : « Etre libre ce n'est rien, devenir libre c'est le ciel! » (*Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel*). Dans cette interprétation, Hegel ne confond pas non plus le système de Fichte avec le concept fichtéen de l'existence; car, que Fichte, dans les derniers paragraphes de la *Grundlage*, fasse tomber toute opposition, tout devoir-être (*Sollen*) dans le phénomène, et pose le Moi comme l'essentiel dans le Non-Moi, ne nous donne aucunement le retour à l'Absolu que la spéculation réclamait au nom des principes. L'Absolu reste toujours l'Idéal, et l'existence sensible n'est jamais supprimée réellement dans la spéculation au profit d'un Dieu actuel.

---

(47) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, S. W. I, p. 210.

(48) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, XV, p. 571-572. — Fichte, *Grundlage*, S. W. I, p. 273.

(49) Hegel, *Differenz*, S. W. I, p. 165, 209, 223.

Digitized by Google

C) *Cette interprétation se trouve confirmée par la critique fichtéenne de Spinoza.*

Spinoza a confondu l'idéal et le réel; il a posé comme actuellement existante l'unité absolue qui ne peut être réalisée qu'à l'infini; il a dû de ce fait la poser hors du Moi. C'est ainsi qu'il a objectivé la substance, et fait de Dieu une chose morte. Mais ce dogmatisme est contradictoire, car si le Moi, source de toute certitude, ne peut lui suffire comme fondement, comment pourra-t-il affirmer avec certitude que la chose hors du Moi est un fondement suffisant?

L'aspiration pratique est ce qui conduit Spinoza à poser l'unité. L'ignorance de cette praticité est ce qui le pousse à la considérer comme actuellement réalisée. Il croit la poser pour des raisons théoriques; il ignore le Moi pratique qui, par son mélange de finité et d'infinité, est le seul moyen terme capable de poser l'infini en nous, êtres finis. Il peut donc le poser seulement comme actuel, et hors de nous.

Il résulte de là que le Spinozisme, loin d'arriver au premier principe, en reste au second ou au troisième, et prend le substrat de la substantialité divisible comme la substance suprême, qui pose absolument d'elle-même le Moi et le Non-Moi, c'est-à-dire la Pensée et l'Etendue. L'infinité du devenir n'ayant pas à réaliser l'unité, ne fait qu'exprimer la richesse intérieure de la substance. Le Non-Moi est de toute éternité posé dans l'Absolu. C'est un réalisme qualitatif, incapable de faire abstraction du Non-Moi. Seule en effet, la praticité du Moi pouvait révéler dans le devenir l'exclusion progressive du Non-Moi, et dans l'Absolu la négation et non la position de celui-ci.

De cette critique sortiront deux interprétations presque opposées, développées l'une dans le premier moment, l'autre dans le second moment de la W.-L.

1° *Premier moment.* — Par le mépris de la praticité du Moi, Spinoza abolit toute la réalité de mon Moi, il place l'Absolu hors de Moi et non en Moi. Le Moi devient alors le phénomène, sans existence autonome, d'une chose morte; tout infini étant hors de nous, l'Idée d'infini en nous devient inexplicable. Ici Fichte sacrifie à la réalité de mon Moi l'actualité de l'Absolu : « L'aspiration est le divin »; l'alternative est résolue en faveur du Moi fini.

2° *Deuxième moment.* — De ce fait que Spinoza actualise l'Absolu, il ne détruit pas le monde pour le poser, mais il place celui-ci en lui. Fichte, au contraire, est un acosmiste, qui supprime l'être du monde pour poser l'être de l'Absolu. Le développement de cette conséquence donne naissance dans le deuxième moment à une critique presque inverse de la première. Ce qui est reproché à Spinoza contrairement à l'interprétation hégélienne de cette doctrine, c'est pour

Digitized by Google

ainsi dire son « cosmisme ». Spinoza n'a pas réussi à abolir le devenir et le relatif, à en faire le phénomène de la substance. Sans doute, dans la pensée de ce philosophe, l'individu n'a qu'une existence phénoménale, et Fichte approuverait cette opinion, si elle sauvegardait en même temps, dans l'individu, la valeur de la volonté. Mais placé dans l'Absolu, le Spinozisme est incapable de faire un pas au dehors, il effectue dans l'Absolu le passage de l'essence à l'existence. Son erreur n'est plus d'avoir confondu l'idéal et le réel, et d'avoir posé un Absolu actuel hors de nous, mais c'est de s'être mis dans l'impossibilité d'expliquer comment de l'Absolu actuel on peut passer à l'accident. A cet égard, il agit à la façon de l'idéalisme qualitatif, il pose absolument le fini, et c'est pour cela qu'il arrive à tomber dans le réalisme; en effet, il « tue » l'Absolu, et en reste à l'objectivation de la forme existentielle externe, parce qu'il ignore que la liberté est le moyen permettant de passer au monde du relatif.

La critique s'est transformée parce que l'alternative est résolue maintenant dans le sens inverse, c'est-à-dire en faveur de Dieu, au détriment du Moi fini. Quelle que soit la valeur de ces critiques, leur divergence en tout cas fait apparaître le changement de pôle qui pourra résulter de l'évolution du système en ce qui concerne les rapports de l'Absolu au monde.

Dans le premier moment de la *Doctrine de la Science*, la réalisation de l'Absolu est négation du monde, mais comme cette négation ne peut s'effectuer, la doctrine ne parvient pas à un acosmisme réel, elle se borne à y aspirer : Dieu reste alors un idéal. L'impossibilité de réaliser l'acosmisme a donc comme contre-partie l'athéisme : « Il est plus facile, dit *Hegel* (50), de croire à la non-existence de Dieu qu'à la non-existence du monde, et l'on trouve la négation de Dieu plus concevable que celle du monde ». Déjà nous pressentons que si la *Doctrine de la Science* pourra restaurer plus tard au delà de nous un Absolu subsistant en soi, ce ne sera pas par un retour au dogmatisme et par un désaveu de ses déclarations premières; mais ce sera pour réaliser dans le système l'acosmisme auquel il tend. C'est seulement de cette façon qu'il s'affranchira complètement du fini, et d'un subjectivisme enfermé dans des limites encore trop étroites pour pouvoir atteindre à l'Absolu.

(50) Hefel, *Encyclopädie der Wissenschaften im Grundrisse*. § 50.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

La philosophie théorique (*Grundlage*) avait déterminé le double rapport originaire : causalité du Non-Moi sur le Moi et causalité du Moi sur le Non-Moi, au seul point de vue de la causalité du Non-Moi sur le Moi. Dans l'ensemble de ces rapports, le Moi restait donc déterminé par le Non-Moi. Or, il doit s'arracher à ce Non-Moi et se restaurer comme Moi actif et libre. Le double rapport, causalité du Non-Moi sur le Moi, causalité du Moi sur le Non-Moi, doit donc être déterminé maintenant au point de vue de la causalité du Moi sur le Non-Moi : telle est l'œuvre de la philosophie pratique. A ce nouveau point de vue l'examen du premier rapport donne lieu au système du droit naturel, et l'examen du second au système de morale. La philosophie théorique avait déduit deux faits de la conscience, la représentation et la tendance, comme conditions de possibilité de l'existence réelle du Moi; pour la même raison et avec la même nécessité, la philosophie pratique déduit deux autres faits de la conscience : le droit et la moralité.

A. — Le système du droit naturel

Puisque le droit est un fait nécessaire de la conscience, il ne peut être le résultat d'une construction fantaisiste, ni donner lieu non plus à une science simplement formelle : son concept doit être déduit avec son objet, et avec son application à cet objet. Puisque le droit est un fait au même titre que la moralité, il ne dépend pas d'elle; c'est donc une erreur que de l'en déduire et de lui laisser le domaine des actions moralement indifférentes; le concept du droit paraîtrait alors aussi arbitraire que son exercice lui-même. Par la déduction qu'elle en fournit au contraire, la *Doctrine de la Science* pose la nécessité de ce concept et de son application : la *nécessité* d'une sphère du droit où la personne est *libre* d'entamer ou de ne

Digitized by Google

pas entamer avec ses semblables des rapports juridiques. La personne peut être moralement tenue d'engager de tels rapports avec autrui, d'entrer dans une communauté juridique; mais dans la sphère du droit il n'est jamais question de ce *devoir*.

Dans le *Système du droit*, la causalité du Non-Moi sur le Moi est étudiée par rapport à la causalité du Moi sur le Non-Moi. Cette étude est dans la philosophie pratique la réplique de la partie théorique de la *Grundlage*, où la causalité du Non-Moi sur le Moi était étudiée par rapport à la causalité du Non-Moi sur le Moi et était posée dans le Moi comme représentation (1). Là, une causalité du Non-Moi sur le Moi pouvait être posée pour le Moi seulement dans la mesure où l'activité du Moi était limitée par une causalité réelle de ce Non-Moi, par le choc. Ici, il s'agit de trouver une certaine causalité du Non-Moi (celle de l'individu et de l'Etat hors du Moi) qui rende possible une causalité libre et consciente de mon Moi sur les choses.

A son tour, cette activité libre et consciente s'exerçant sur le Non-Moi représenté rend possible la conscience de cette représentation comme conscience du monde sensible. Celle-ci n'est possible en effet que si le Moi oppose à la causalité de la chose, dans la représentation qui apparaît comme une copie de l'objet extérieur (*Das wirkliche Ding ist* NACHGEBILDET) (2), la causalité de la volonté où la représentation de l'objet semble résulter du concept de fin (*Vorbild wird Nachbild*), concept librement esquissé par le Moi.

Dans la partie pratique de la *Grundlage* où la causalité du Moi sur le Non-Moi était étudiée au point de vue de la causalité du Non-Moi sur le Moi, on recherchait une causalité du Moi capable de rendre possible le choc, c'est-à-dire la causalité réelle du Non-Moi sur le Moi. Cette causalité était posée dans le Moi comme tendant à supprimer le Non-Moi. Dans le *Système du droit*, où la causalité du Moi sur le Non-Moi est envisagée non plus pour expliquer une action du Non-Moi, mais en elle-même et pour elle-même, le Moi doit s'approprier cette causalité et la réaliser ; s'il veut subsister, il doit, conformément à cette tendance elle-même, se dégager de cette subordination à l'égard du Non-Moi, et se poser comme actif par lui-même et pour lui-même. Le Moi doit donc s'élever à la conscience de sa liberté, comme pouvoir d'action efficace sur les choses. Il produira

(1) On pourrait dire que la philosophie du Droit est la partie théorique de la philosophie pratique en général. Schelling accusera le caractère théorique du Droit au point d'affirmer que la théorie du Droit n'est point une science pratique, mais une science purement théorique qui est pour la liberté ce qu'est la mécanique pour le mouvement. (Schelling. *System des Transzendentalen Idealismus*, S. W. 1, III, p. 58).

(2) *Grundriss*, I, p. 375.

Digitized by Google

alors l'instrument requis par l'effort absolu pour restaurer son absoluité en supprimant graduellement le Non-Moi, c'est-à-dire pour réaliser effectivement, une fois qu'il en aura pris conscience, l'exigence posée en lui par son essence absolue.

De plus, dans la partie pratique de la *Grundlage*, la praticité du Moi était tout entière enfermée dans la sphère de la *nature* : le Moi ne s'élevait pas au-dessus de la pure tendance. Dans le *Système du droit*, si nous dépendons encore de la nature, si c'est en elle que nous recherchons les conditions de l'activité libre, la nature n'est plus envisagée en elle-même, mais en fonction de l'activité supérieure du Moi, qu'elle conditionne. Certes, si l'influence du Non-Moi exercée sur Moi, en vue de m'inviter à agir librement, a son principe dans la liberté, et est le contraire de la nature (3), cette influence est conditionnée par la nature, car c'est par la nature que je suis mis en contact avec des êtres hors de moi (4); c'est par son intermédiaire, grâce à la forme visible des corps appartenant à ces êtres, que le concept d'être rationnel hors de moi m'est originairement fourni ; cette forme, en effet, requiert nécessairement pour être comprise la liberté du jugement réfléchissant (5). Ainsi, par la nature m'est originairement fourni le concept de Droit naturel. Mais ce concept n'est pas fondé en elle, et la liberté qui la fonde n'est pas fournie par elle. Si le concept de cette liberté m'est procuré par son intermédiaire, c'est pour que je puisse immédiatement m'affirmer par celle-ci comme élevé au-dessus de la nature.

Enfin, cet examen de la causalité du Non-Moi sur le Moi en fonction de la causalité du Moi sur le Non-Moi, qui caractérise la philosophie du droit, se divise à son tour en deux parties, car il a lieu :

1° Au point de vue de la causalité du Non-Moi sur le Moi : la nature nous fournit la *connaissance* des êtres libres et du rapport de droit, en même temps qu'elle apporte les conditions externes qui rendent celui-ci applicable. C'est le problème de la réalité et de l'applicabilité du droit.

2° Au point de vue proprement pratique de la causalité du Moi sur le Non-Moi : le Moi *réalise* le concept de droit; ce n'est plus la nature, mais lui-même qui *agit* avec conscience selon la connaissance du droit. Ici se déterminent les conditions internes qui rendent le droit applicable. C'est le problème de l'application réelle du droit. Là encore, toutefois, la causalité du Non-Moi marque toujours sa présence par ce fait que cette application effective du droit par le

(3) *Naturrecht*, S. W. III, § 3, p. 37-38.
(4) *Ibid.* (Einleitung II), p. 10.
(5) *Ibid.*, § 6, p. 76-80.

Digitized by Google

Moi requiert une force, celle de l'Etat, qui quoique émanée de mon Moi, lui demeure pourtant étrangère.

Chacune de ces deux parties, conformément aux nécessités de la méthode, comprend cinq synthèses.

Première partie. — *Déduction du concept de droit et de son applicabilité.*

Synthèse A[1]. — La causalité du Non-Moi sur le Moi posée déjà dans le Moi est déterminée par la causalité du Moi sur le Non-Moi (Synthèse de l'objet et du sujet dans un VOULOIR). Terme α. — Pour poser la causalité de l'objet sur le sujet dans le Moi, la *Grundlage* et le *Grundriss* avaient dû partir d'une activité du Moi fondée uniquement en lui et par laquelle tout se trouvait déterminé en lui, y compris le Non-Moi. β) Mais cette activité n'apparaissait pas à la conscience; elle se perdait dans l'intuition. γ) Or si, pour avoir conscience de sa causalité sur l'objet, le Moi doit limiter son activité par l'intuition de l'objet, il ne peut avoir conscience de l'objet intuitionné que s'il a conscience de l'activité par laquelle il exerce une causalité sur celui-ci. Il doit donc opposer à l'activité qui le limite dans l'intuition une activité qui lui est propre, affranchie de toute contrainte externe venant d'un objet, bref une activité libre. Cette activité qui tend à supprimer la limitation apportée par le Non-Moi est un pouvoir de causalité sur le Non-Moi. δ) Opposée à l'intuition, cette activité retourne sur le Moi lui-même : le Moi se concentre, en quelque sorte, tout entier en un point, de façon à pouvoir agir; il forme le concept d'une causalité qu'il se propose d'exercer hors de lui. C'est le concept de fin. ε). Cette activité se rapporte d'autre part à l'intuition (il n'y a pas d'opposition sans un fondement de rapport où les deux termes opposés s'identifient) : le concept cause l'objet; la fin (*Vorbild*) devient représentation (*Nachbild*) (6).

Nous venons de décrire le vouloir, racine profonde de l'être rationnel, où cet être s'aperçoit lui-même immédiatement. En même temps, nous avons vu que la représentation et le vouloir se conditionnent réciproquement. Si le Moi agit avec tout son pouvoir, c'est-à-dire si la limite de l'activité réelle et objective est poussée conformément au concept formé par l'activité idéale lors de la concentration du Moi subjectif sur lui-même, le vouloir est exécuté et le Moi s'intuitionne comme un objet (*Nachbild*) ; si le Moi n'agit qu'avec une partie de son pouvoir, si l'activité réelle n'est pas transformée confor-

(6) *Naturrecht*, p. 17-20; — *Sittenlehre*, S. W. IV, § IV, p. 71; — § 5, p. 83-86.

Digitized by Google

mément à la modification que s'est donnée l'activité idéale, alors le Moi a comme objet quelque chose qui *doit* être hors de lui (*Vorbild*) (7).

Terme b. — En posant ce pouvoir de libre causalité, l'être rationnel pose et détermine un monde sensible hors de lui. En effet, le Non-Moi, opposé à cette activité qu'il limite, reçoit les déterminations qui en font un monde sensible; il a tous les caractères opposés à l'activité et à la liberté : il est une chose qui subsiste identique dans le temps, sous les changements successifs de forme que lui apporte l'activité du Moi (8).

*Synthèse B*1. — (Union en moi de ma causalité libre avec l'objet, grâce à L'INDIVIDU HORS DE MOI). — L'être rationnel ne peut s'attribuer une causalité libre sur le monde sensible sans l'attribuer à d'autres, et sans admettre ainsi hors de lui d'autres êtres rationnels.

Comment la synthèse précédente est-elle possible? D'après elle, il n'y a de conscience de soi que si au même moment l'être rationnel peut s'attribuer une causalité et opposer un objet à cette causalité. Mais si l'activité suppose un objet vers lequel elle se dirige, cet objet, nous le savons, suppose lui-même une action efficace du Moi, ainsi de suite à l'infini. Pour assigner un terme à ce procès, il faut admettre qu'au même moment la causalité du sujet et celle de l'objet sont unies par une synthèse. Mais comment unir l'objet qui est une activité limitée du sujet avec la causalité qui implique l'illimitation de cette même activité? L'une et l'autre sont unies si le sujet *est* déterminé à se déterminer lui-même : une causalité libre est requise du sujet. Une influence doit donc s'exercer sur le sujet, de façon à ce qu'il reçoive le *concept* de sa libre causalité, non comme quelque chose qui est, car sa liberté serait détruite, mais comme quelque chose qu'il *doit* réaliser de lui-même et avec conscience, dans l'avenir (9).

Déterminons cette influence. — Le sujet est limité par elle; il doit donc poser quelque chose qui le limite; l'influence est déterminée, le fondement de cette influence doit être déterminé corrélativement. Puisqu'elle ne nous nécessite pas comme une force physique, mais a pour fin de nous inviter à agir consciemment et librement, sa cause hors du sujet doit penser que son invitation sera comprise par celui-ci; elle suppose ainsi dans ce sujet lui-même la faculté de raison et la liberté, sans lesquelles cette sollicitation à agir librement n'aurait plus aucun sens. Cette cause est donc elle-même douée d'intelligence

(7) *Naturrecht*, III, p. 23.
(8) *Ibid.*, p. 24 sq.
(9) P. 30-35.

Digitized by Google

et de liberté : elle est un être libre et rationnel comme nous. Le caractère d'humanité se trouve tout entier dans cet échange réciproque de connaissances suivant des concepts : cette sollicitation à agir librement, qui en est la matière, constitue l'éducation (10).

Synthèse C[1]. — (Union de la causalité de moi-même avec la causalité de l'individu hors de moi au moyen du CONCEPT DE DROIT). L'être rationnel ne peut admettre d'autres êtres rationnels finis hors de lui, sans se poser comme se trouvant avec eux dans un rapport déterminé qui est le rapport de droit.

Pour me solliciter à une action de libre détermination par moi-même, l'être hors de moi a dû me laisser libre et s'adresser à ma liberté; par conséquent il a dû lui-même restreindre sa liberté pour laisser à la mienne une sphère où elle puisse s'exercer; moi-même je ne reconnais pas hors de moi la présence d'une liberté, sinon par ce fait que l'être hors de moi me traite comme libre et reconnaît ma liberté. Il s'ensuit que cet être ne peut reconnaître ma liberté que si je le reconnais moi-même comme libre, c'est-à-dire que si je restreins ma liberté de façon à rendre possible la sienne — et réciproquement. Ce rapport réciproque est celui du droit.

Le concept de droit peut être approuvé par la morale; la morale peut prescrire de respecter le droit; mais le droit ne se déduit pas de la moralité; il la précède au contraire comme sa condition. Le droit ne concerne que des actions, et non des intentions, il peut être exigé par la force, tandis que la morale, portant sur des intentions, échappe complètement à toute coercition extérieure.

Ici se termine la déduction du concept de droit. Il s'agit maintenant de savoir sous quelles conditions peut avoir lieu réellement cette action réciproque des êtres libres les uns sur les autres. Déduire ces conditions, c'est déduire l'applicabilité du concept de droit. Tel est l'objet des deux synthèses suivantes (11).

Synthèse D[1]. — (Synthèse du Moi individuel avec la sphère d'action qui lui est attribuée conformément au concept de droit : déduction du CORPS (*Leib*)). D'après le concept de droit, chaque individu doit s'attribuer pour sa liberté une sphère d'action qui lui est exclusivement réservée. Le Moi se distingue ainsi des autres Moi, en tant que volonté individuelle; il devient une personne. Ce qui détermine proprement pour chacun cette sphère où s'exerce sa liberté (la détermination de la limite en chacun) constitue son caractère individuel.

Le Moi doit s'attribuer une sphère d'action qui lui est propre.

---

(10) P. 35-40.
(11) P. 41-56.

Digitized by Google

a. — Cette proposition en contient deux : 1° le sujet doit d'abord s'opposer à lui-même cette sphère limitée d'action qui lui est propre; 2° il doit ensuite s'attribuer cette sphère. Par le premier acte (point de vue objectif), le Moi doit exclure de lui cette sphère, comme quelque chose d'existant indépendamment de l'activité qui revient sur elle-même, c'est-à-dire de l'Egoïté. Il doit donc la poser comme quelque chose qui appartient au monde sensible, comme un corps matériel. Par le second acte (point de vue subjectif), le Moi doit s'attribuer cette sphère, c'est-à-dire poser ce corps matériel comme l'ensemble de toutes les actions libres possibles de la personne. Le corps doit incarner directement la volonté de la personne, cette volonté doit être immédiatement agissante en lui. Le corps doit être la volonté elle-même sous son aspect objectif (12).

Comment est possible le premier acte?

b. — Cette sphère est posée comme Non-Moi par l'activité originaire du Moi (imagination productrice); elle est intuitionnée et devient ainsi quelque chose de réel. En réfléchissant sur cette activité, le Moi s'aperçoit comme décrivant des lignes d'action dans un espace; il détermine alors sa sphère d'action au moyen de lignes dans l'espace (13).

c. — Cette sphère d'action, produit déterminé de l'imagination, est fixée comme tel par l'entendement. Elle est alors posée nécessairement comme un corps (Körper) remplissant un espace et est nécessairement posée par le Moi comme tel (14).

Comment est possible le second acte?

d. — Tout acte de volonté est un changement du Moi; puisque le corps doit manifester la volonté, il doit pouvoir être changé. Or la matière est immuable, les changements du corps ne peuvent donc être que des changements de forme. Les parties de la matière ne pouvant d'aucune façon être accrues ou diminuées, le changement de forme ne peut porter que sur la disposition des parties : le corps qui exprime la volonté doit donc se composer de parties mobiles (15).

e. — La volonté agit librement, c'est-à-dire par concepts. Ces concepts sont en nombre infini, et le corps ne doit pas entraver ces manifestations infinies du vouloir. Chaque partie doit donc être capable de se mouvoir tandis que les autres demeurent immobiles : chaque partie à l'infini doit être douée d'un mouvement propre. Le corps doit être ainsi disposé que nous soyons libres à chaque fois

(12) P. 56-57.
(13) P. 58.
(14) P. 58-59.
(15) P. 59-60.

Digitized by Google

de penser la partie mobile comme plus grande ou comme plus petite, et réciproquement d'envisager une quantité quelconque de parties comme un tout et comme une partie par rapport à un tout plus grand; chacune de ces parties a un mouvement propre qui dépend de concepts : chacune est un membre composé lui-même de membres, et ainsi de suite à l'infini. Quand on considère le membre à part, on peut dire qu'il se meut, tandis que les parties qui le composent et que le tout auquel il appartient sont alors immobiles. Cette propriété du corps est *l'articulation.*

Ce corps (*Körper*) que nous venons de décrire génétiquement, est *notre corps* (*Leib*) (16).

*Synthèse E*1. — (Corps + influence de la personne hors de moi). — La personne ne peut s'attribuer un corps sans le poser comme se trouvant sous l'influence d'une personne hors d'elle et sans le déterminer par là de nouveau par le SENS.

a. — La personne ne peut se poser avec conscience sans qu'une influence soit exercée sur elle du dehors (Cf. *Synthèse B*1).

Puisque le corps exprime la personne, cette influence doit se produire sur le corps. La personne doit rapporter à elle l'influence qu'elle subit. Elle doit donc poser l'activité libre actuellement supprimée par l'influence extérieure, comme appartenant à la sphère des manifestations possibles de sa liberté. Cette activité ne peut donc être posée que pour être en même temps supprimée. Comment cela est-il possible ? (17).

b. — Puisque toute activité de la personne est une détermination du corps articulé, empêcher la manifestation d'une activité, c'est rendre impossible une détermination du corps. Or cette détermination doit être posée en même temps comme pouvant se produire, sans quoi elle n'appartiendrait pas à la sphère d'action du Moi libre, c'est-à-dire au corps. La personne doit donc être capable, si elle le veut, de supprimer par sa volonté l'obstacle qui empêche l'articulation de se déterminer selon l'activité libre. Il y a en effet un double organe, l'organe supérieur et l'organe inférieur. Dans l'organe supérieur, la personne produit le mouvement supprimé; la volonté peut agir sur cet organe sans agir sur l'autre. Ces deux organes sont donc différents. Mais comme pour ne pas modifier l'organe inférieur en même temps que le supérieur, la personne doit inhiber sa volonté, on peut dire qu'au point de vue de la volonté ces deux organes n'en font qu'un. Pour percevoir l'influence qui s'exerce sur son corps, la personne doit s'y abandonner, et ne pas supprimer la modification

(16) P. 60-61.
(17) P. 61-63.

Digitized by Google

produite dans son organe; elle doit donc ici limiter volontairement la liberté de son vouloir. Elle doit de plus imiter intérieurement avec liberté la modification de son organe en se gardant d'agir sur l'organe inférieur qui produirait dans le corps articulé la même détermination, non plus sous la forme d'une perception provenant d'une cause extérieure, mais sous la forme d'un mouvement du corps provenant de la volonté de la personne. C'est ainsi que l'on ne peut entendre si l'on n'imite pas intérieurement les sons au moyen de l'organe qui les produit dans la parole; et on ne le peut pas non plus si l'action de cette causalité intérieure s'étend jusque sur l'organe externe : dans ce cas, en effet, l'élocution se substitue à l'audition.

Ainsi la restriction volontaire qui fonde le rapport du droit, s'exprime jusque dans la perception. Ce double organe constitue le *sens*. Par là est de nouveau déterminé le corps articulé de la personne (18).

c. — L'influence exercée sur moi doit venir d'une personne, et par conséquent s'adresser à ma liberté. La cause de cette influence doit donc me laisser libre d'éprouver ou de ne pas éprouver l'impression qu'elle détermine en moi : elle doit me laisser le soin de l'achever moi-même librement. De plus je dois pouvoir reconnaître que cette cause a eu le dessein d'exercer sur moi une influence de ce genre et non une autre, bref que cette influence a été voulue. Pour être voulue, il a fallu qu'elle ait été *choisie* de préférence à un autre mode d'influence possible, qui sans tenir compte de ma liberté, voudrait s'imposer à moi par la violence. Dans ce dernier cas, la forme imposée à mon corps articulé ne peut être détruite par la seule action de l'organe supérieur, et je me sens privé de ma liberté. Cette contrainte extérieure suppose hors de moi une *matière solide* qui résiste à mon mouvement. La résistance que je puis opposer à cette contrainte pour m'en dégager suppose une *force physique ;* celle-ci, pour agir sur la matière solide, doit avoir comme instrument un organe fait également de matière solide. Le corps de la personne hors de moi doit donc, lui aussi, être fait de matière solide et disposer d'une force physique. Lorsque cette personne ne reconnaît pas ma liberté, elle agit sur moi comme une force physique sur une force physique ; reconnaît-elle ma liberté, alors elle agit sur moi comme un organe des sens sur un organe des sens : elle ne me traite plus comme une simple chose, mais comme un être doué de sens. Tel est le principe de l'action réciproque des êtres libres les uns sur les autres (19).

d. — Pour que l'action sur les sens soit possible, il faut admettre une matière capable d'agir uniquement sur l'organe supérieur : la

(18) *Naturrecht*, p. 63-65.
(19) P. 66-69.

Digitized by Google

volonté peut abolir elle-même la forme passagère donnée à l'organe par cette matière, et celle-ci n'est donc pas solide et résistante; c'est la *matière subtile* (air et lumière). D'autre part, grâce à une affection de l'organe inférieur au moyen de l'organe supérieur, la volonté peut réagir sur cette matière subtile; celle-ci est donc *modifiable par la volonté.*

Telles sont les différentes déterminations du monde sensible qui sont requises pour rendre possible la liberté d'une personne. Puisque toutes ces déterminations appartiennent au concept de la personne, elles doivent être attribuées également à la personne hors de nous; toutes les personnes sont donc constituées de la même façon et intuitionnent le monde sensible de la même façon. La communauté du droit implique la communauté du monde sensible qui est le théâtre de cette action réciproque (20).

e. — Je ne puis prendre conscience de mon Moi, je ne puis me réaliser comme être rationnel sans l'influence d'un être libre hors de Moi. Cette réalisation dépend-elle donc d'un événement contingent? est-elle accidentelle? En ce cas toute personne ne serait telle qu'accidentellement par une autre et celle-ci à son tour accidentellement par une autre, etc. Pour résoudre la contradiction on devra dire qu'originairement la personne hors de moi est obligée de me traiter comme être rationnel, si bien que son action comme être libre dépend de la mienne autant que la mienne dépend de la sienne. Mais comment cette obligation est-elle possible puisque je ne suis être rationnel que par l'influence exercée au préalable sur moi? Il faut que, sans m'être encore posé en tant que Moi, je puisse exercer une influence sans *agir* pour l'exercer. En un mot, je dois posséder une faculté, et cette faculté doit tout entière s'exprimer par mon corps : mon corps doit agir sans que j'agisse *moi-même* par lui. Mais mon corps n'est le mien que dans la mesure où je le mets en mouvement par ma volonté; puisque ce mouvement volontaire ne m'est pas encore permis, mon corps ne peut agir que par sa seule présence dans l'espace, et puisqu'il agit sur l'être rationnel en tant que tel, c'est sur les sens de cet être, sur leur organe supérieur au moyen de la matière subtile, que sa simple présence doit agir. Bref, mon corps est *visible* pour l'être rationnel hors de moi, et la vue de sa simple forme suffit à le révéler comme exprimant un être libre. Cette forme, en effet, se manifeste comme un produit de la nature, organisé suivant une finalité immanente (degré de la plante), articulé, c'est-à-dire capable de mouvements libres (degré de l'ani-

(20) P. 69-73.

Digitized by Google

mal); enfin, étant donné que ces mouvements articulés n'apparaissent pas comme déterminés, mais comme déterminables à l'infini, le corps est éducable (degré de l'homme). Par là, l'homme se distingue de l'animal : l'animal est parfait, l'homme n'est qu'ébauché et perfectible; les actions de l'animal sont déterminées immuablement par l'instinct; celles de l'homme, guidées par une intelligence tâtonnante, varient sans cesse dans leur progrès vers le mieux. Pour comprendre le corps humain qu'elle a sous les yeux, la personne doit faire appel à un concept qu'elle ne trouve qu'en elle-même : celui de liberté, et le placer au fondement de l'objet qu'elle contemple; ce concept, en effet, n'est pas immédiatement donné dans l'objet, mais celui qui juge est obligé de se le donner librement pour pouvoir juger (jugement réfléchissant) : si l'animal est ce qu'il est, l'homme n'est originairement rien, mais est tenu de *devenir* ce qu'il *doit* être. Sa simple forme implique sa liberté et suffit à en prescrire le respect (21).

Deuxième partie. — Déduction de l'application du droit

L'existence corporelle des personnes, leur influence réciproque au moyen des organes supérieurs des sens, sont les conditions externes d'une communauté d'êtres libres. Ainsi les cinq synthèses précédentes ont établi avec le concept du droit les conditions externes de son applicabilité.

L'existence d'êtres libres, doués de corps organisés, implique un rapport réciproque de ces êtres entre eux : ils se reconnaissent réciproquement comme des personnes. Mais cette connaissance commune ne détermine pas nécessairement le vouloir de chaque individu. Ils peuvent agir en conséquence, c'est-à-dire agir à l'égard des personnes libres conformément à la connaissance qu'ils ont de celles-ci; alors ils réalisent la communauté du droit. Mais ils peuvent aussi considérer le corps d'autrui comme une simple matière modifiable par leur volonté, et ainsi traiter les personnes dans leurs corps comme des choses inanimées; alors ils ne réalisent pas la communauté du droit. Le choix entre les deux attitudes, et par conséquent l'application de la loi du droit, dépend nécessairement de la liberté : en effet, sans cette liberté, il n'y aurait plus d'action réciproque entre des êtres libres, et par conséquent plus de droit. Ici cesse la nécessité et commence la liberté.

D'autre part, cette action n'est pas, au point de vue du droit,

(21) P. 73-80.

Digitized by Google

nécessaire moralement, car l'action conforme au droit n'est pas absolument prescrite, elle suppose qu'autrui me traite conformément au droit, et réciproquement. La loi du droit ne vaut que dans la communauté juridique; mais la communauté du droit n'existe qu'autant que chacun agit suivant le droit : qu'autrui me traite contre le droit, alors la communauté du droit et la loi du droit se trouvent supprimées. Cependant cette communauté doit subsister puisqu'elle est une condition nécessaire à la conscience de soi. Aussi lorsqu'elle est violée et qu'elle est ainsi supprimée, la loi du droit doit rester en vigueur; elle doit conserver sa force lorsqu'elle est sans force (22).

Comment résoudre ce problème?

Lorsque, conformément à la loi du droit, je traite autrui comme une personne libre, j'ai droit moi-même à être traité par lui comme tel. S'il ne le fait pas, il perd son droit à être traité ainsi par moi; la loi du droit m'affranchit donc elle-même de son observance, elle me permet de *forcer* autrui à respecter ma liberté. La loi du droit me donne un droit de contrainte (*Zwangsrecht*) contre lequel, au nom du droit, autrui ne peut plus faire appel (23).

Telle est la *condition interne* de l'applicabilité du droit. Se demander pourquoi cette condition est nécessaire et comment elle est possible, c'est examiner comment le droit peut être appliqué réellement. Ainsi, rendre compte des conditions internes de l'applicabilité du droit, c'est étudier systématiquement l'application de ce concept. Tel est l'objet des cinq dernières synthèses de la théorie du droit : la causalité du Moi en tant que conditionnée par une causalité du Non-Moi (point de vue propre du droit dans la philosophie pratique), après avoir été étudiée dans les cinq synthèses précédentes au point de vue de la causalité du Non-Moi, est étudiée maintenant au point de vue de la causalité du Moi.

Synthèse A^2. — (Déduction des DROITS PRIMITIFS (*Urrechte*), synthèse de la causalité du Moi avec le concept du droit applicable).

Avec l'existence des individus et de leur corps, nous avons les éléments d'une action réciproque des êtres libres les uns sur les autres. Mais pour qu'une communauté d'êtres libres soit possible, il faut encore que chaque être se prescrive comme loi de limiter sa liberté par le concept de la liberté de tous les autres. La synthèse de la causalité effective du Moi avec le concept du droit s'effectue donc dans cette loi (24).

---

(22) P. 85-89.
(23) P. 89-90.
(24) P. 92-93.

Digitized by Google

Analysons cette loi : *a.* — Elle doit être universelle et catégorique, sans quoi elle ne serait pas une loi. *b.* — Conformément à elle, chacun doit limiter sa liberté. *c.* — Chacun doit la limiter par la possibilité de la liberté d'autrui.

Or ce qui en chacun ne peut être limité dans sa liberté est un droit. Ce qui ne peut être limité dans la liberté de chacun, c'est ce qui fait de lui une personne. Déduire les droits primitifs de l'individu (*Urrechte*), c'est analyser le concept de la personne (25).

Esquissons cette déduction. — Ce qui caractérise l'individualité, c'est la faculté pour l'individu d'être la cause libre de ses actions sur le monde sensible. Or la première condition pour l'exercice d'une telle activité, c'est le corps.

1. — Ce corps, considéré comme personne, doit être libre.

2. — Son action ne doit pas être enrayée, le corps ne doit donc pas subir la contrainte d'autrui, il doit être inviolable.

3. — Mais agir librement, c'est agir suivant un concept ou une fin. Pour agir librement dans le monde sensible, l'individu doit subordonner les objets à ses fins exclusives : ces objets doivent lui appartenir. C'est le fondement du droit de propriété.

4. — L'action libre sur le monde implique un résultat saisi par la perception et dont la réalisation demande un certain temps; cette action implique donc la conservation de la personne dans l'avenir.

Liberté et inviolabilité continuelles du corps, d'une part; propriété et influence continuelle sur le monde sensible, d'autre part, tels sont les deux droits primitifs auxquels est liée l'existence de la personne (26).

*Synthèse B*2. — (Déduction du DROIT DE CONTRAINTE (*Zwangsrecht*) Droit primitif + influence absolument libre de la communauté. — Pour qu'une communauté d'êtres libres soit possible, moi-même et toutes personnes devons nous soumettre à la loi du droit. Mais si autrui ne s'y soumet pas, je ne suis plus à l'égard d'autrui tenu de m'y soumettre, car la fin en vue de laquelle ma soumission était requise n'est plus réalisable.

Ainsi, en tant que moi-même je continue à obéir au droit, je ne suis plus tenu de respecter la liberté de la personne qui a violé mes droits : j'ai le *droit* de la *contraindre*. A ce droit de contrainte est lié le droit de juger les cas (*Urteilen*) où cette contrainte est licite; bref, de déterminer la condition sous laquelle la loi du droit est applicable à autrui. Point de droit de contrainte sans droit de juger (*richten*; *Recht des Gerichts*).

---

(25) P. 93-94.
(26) P. 113-119.

Digitized by Google

Cette déduction du droit de contrainte nous indique immédiatement quand en est permis l'usage : c'est lorsque les droits primitifs de la personne sont violés. D'autre part, cette coercition doit s'adresser à la volonté, et non point transformer par une contrainte physique l'homme en machine. Elle doit lier inséparablement dans la pensée, à l'idée d'une satisfaction poursuivie contrairement au droit, celle d'un dommage personnel plus grand que cette satisfaction; alors la volonté contraire au droit se trouve détruite dans son fondement, puisque l'homme se rend compte que par elle il réaliserait le contraire de ce qu'il veut (27).

Synthèse C^2. — (Déduction du TIERS POUVOIR ou d'un pouvoir supérieur (*Uebermacht*) ; synthèse de la synthèse A^2 et de la synthèse B^2).

Ce droit de contrainte implique une contradiction : dès qu'un individu viole le droit, nous perdons toute confiance en lui; il a dénoncé la loi, qui rendait assurée entre lui et moi l'existence d'une communauté juridique; il est donc exclu définitivement de cette communauté. Le droit de contrainte est infini.

Toutefois si cet individu se soumet de nouveau à la loi, la contrainte devient contraire au droit : le droit de contrainte a donc une limite, qui dépend d'une condition.

Or, nous n'avons aucun moyen de nous assurer que cette condition est réalisée, c'est-à-dire de savoir si l'individu a sincèrement reconnu le droit. Nous maintiendrons donc notre contrainte; mais comme la condition du droit de contrainte est ici problématique, ce droit lui-même devient problématique.

D'autre part, l'individu victime de la contrainte, par ce fait qu'il lui est possible de se soumettre à la loi du droit, a le droit problématique de résister à la contrainte dont il est l'objet.

Il y a ici un conflit de droit insoluble. Seule la connaissance de l'expérience future pourrait le résoudre. Par elle, en effet, nous pourrions savoir si l'individu insoumis à la loi s'est décidé de nouveau à la respecter, et nous pourrions alors laisser en toute sécurité aux individus leur liberté mutuelle.

Mais cette totalité de l'expérience future n'est-elle même possible que si cette liberté mutuelle est laissée aux individus.

Pour sortir de ce cercle, il nous faut unir synthétiquement les deux termes : la liberté mutuelle laissée aux individus et la totalité de l'expérience future sont identiques; autrement dit la première contient la seconde et la garantit. Cette identification est possible si

(27) P. 94-96; 137-149.

Digitized by Google

pendant toute la durée de l'expérience les deux partis sont assurés que le droit sera, de part et d'autre, respecté. Ils peuvent se convaincre qu'ils possèdent cette garantie, s'ils se mettent l'un et l'autre dans l'impossibilité de s'attaquer réciproquement, c'est-à-dire s'ils remettent toute leur puissance entre les mains d'un *tiers* en qui ils ont confiance et qui est plus fort qu'eux. A ce tiers il appartient d'exercer pour eux le droit de contrainte; ils doivent donc lui remettre, outre leur force physique, — leur droit de juger, bref tous leurs droits (28).

Synthèse D^2 (Synthèse de B^2 et de C^2 : *Zwangsrecht* (*Recht des Gerichts*) + *Uebermacht*; déduction de la « LOI » positive).

Thèse : D'après la loi du droit, la liberté de la personne n'est limitée que par l'exercice possible du droit ou de la liberté d'autrui. La personne juge elle-même quelles sont les limites de ces droits, et elle-même les défend.

Antithèse : En vertu de conséquences rigoureusement déduites de cette loi du droit, chaque personne doit au contraire aliéner en faveur d'un tiers sa puissance et son pouvoir de jugement.

Cette contradiction doit être résolue. Elle l'est si par ma soumission à une puissance extérieure, l'exercice de ma liberté reste garanti. Je ne puis donc me soumettre rationnellement à ce pouvoir qu'après avoir jugé si cette condition sera réalisée et l'acte par lequel je me soumets est ainsi entièrement libre. Ce jugement doit précéder ma soumission, car une fois acceptée la domination du pouvoir extérieur, je n'ai plus le droit, comme nous l'avons prouvé, de juger moi-même de l'étendue de mes droits. Mais pour pouvoir juger que le juste exercice de ma liberté ne sera jamais entravé, la totalité de l'expérience future, telle qu'elle se déroulera dans l'état de soumission, doit être actualisée devant moi; bref, je dois avoir une complète garantie que les jugements de droit rendus en mon nom par le tiers, seront identiques à ceux que je rendrais moi-même au nom de la loi du droit. Les normes de ces jugements futurs doivent être proposés à mon examen avec tous les cas possibles sur lesquels ces jugements peuvent porter. Ces normes s'appellent *lois positives;* leur système constitue la loi. La loi est donc le moyen terme qui résout la contradiction. Lorsque je me suis soumis à une loi que j'ai jugée juste, je ne me soumets pas au caprice changeant d'un homme, mais à une volonté immuablement fixée. Et puisque cette loi est telle que je devrais, d'après la règle du droit, la prescrire continuellement à la volonté immuable que je dois avoir si je suis juste, en me sou-

(28) P. 96-101.

Digitized by Google

mettant à elle, c'est à ma propre volonté que je reste soumis. J'ai exercé d'un seul coup, pour tous les cas et pour toute ma vie, mon droit de juger. Je suis simplement dispensé de faire usage de ma propre force pour rendre mes jugements exécutoires (29).

Synthèse E^2. — (Déduction de l'ETAT : synthèse de D^2 et de C^2, de la loi et du pouvoir).

La contradiction n'est encore qu'insuffisamment résolue : la loi me donne la garantie du juste exercice de ma liberté, mais qui me garantit que la loi seule sera souveraine? La loi doit donc être en même temps un pouvoir : le concept de loi et celui de pouvoir doivent être unis en une synthèse.

Comment la loi peut-elle devenir un pouvoir? Ce pouvoir n'est pas une force mécanique; il doit dépendre d'une volonté, et cette volonté doit être immuablement déterminée par la loi, bref cette volonté ne peut avoir de puissance que lorsqu'elle veut la loi. D'autre part, cette puissance doit dépasser celle de l'individu, elle ne peut donc naître que de la réunion des individus; et comme la condition de cette puissance est la volonté du droit, leur union sur laquelle repose cette puissance doit dépendre également de cette volonté; celle-ci est le lien qui les unit. S'ils voulaient l'injustice, leur pacte se dissoudrait aussitôt, et perdrait toute sa puissance.

Cette union des volontés justes l'emportera nécessairement en force sur la volonté injuste qui est individuelle et isolée. Mais quelles dispositions permettront à ce vouloir collectif d'entrer en action chaque fois qu'il doit agir et réprimer une volonté particulière? Comment être assuré que dans la collectivité un pouvoir arbitraire autre que la loi ne pourra jamais s'exercer contre nous? Certes l'existence de la société est liée à l'efficacité de la loi, mais on ne trouve là qu'une garantie contre l'injustice généralisée, non contre des injustices partielles, commises à l'égard de tel ou tel individu. Une garantie pour l'individu serait réalisée si la moindre injustice contre lui constituait une injustice contre tous. La loi doit nécessairement agir, or elle agit nécessairement lorsque tout acte d'un individu entré dans la collectivité exprime réellement la loi valable pour tous. En ce cas, toute injustice individuelle devient un malheur public, et la collectivité entière est intéressée à venir protéger mon droit. Ainsi la loi ne peut avoir de force et de souveraineté que dans l'être collectif ou *Etat*. Ce concept termine la déduction des fondements du droit naturel (30).

---

(29) P. 101-104.
(30) P. 104-110.

Digitized by Google

L'analyse de ce concept constitue l'exposé du « droit public » (*Staatsrecht*).

Le concept d'Etat unit à celui du droit celui de son application réelle au moyen d'une force. Le problème résolu par ce concept est donc le suivant : comment réaliser un pouvoir par lequel des personnes vivant ensemble se trouvent contraintes à observer le droit ?

1° La force et son emploi dans l'Etat.

a. — Accord unanime. — Puisque ce pouvoir ne doit pas supprimer, mais au contraire garantir la liberté des personnes qu'il contraint au respect du droit, il doit être une volonté, où la volonté générale et la volonté particulière sont synthétiquement unies : cette synthèse repose sur un *accord unanime* (31).

b. — Contrat social et lois. — Cet accord ne peut être obtenu que par un *contrat social* qui, en fixant la volonté générale, donne naissance à la *loi* par laquelle sont déterminés les droits (législation civile) et les sanctions (législation pénale) (32).

c. — Pouvoir. — Un *pouvoir* doit s'ajouter à la loi pour lui donner sa force (33).

d. — Constitution. — La loi doit garantir que ce pouvoir ne lui sera jamais contraire; cette garantie, loi fondamentale de l'Etat, c'est la *constitution* (34).

e. — Garantie de la constitution : Ephorat et séparation des pouvoirs. — La constitution doit elle-même être garantie. Or la collectivité ne peut elle-même la garantir ni juger de sa rigoureuse application, car elle serait alors à la fois juge et partie, et sa garantie n'aurait plus de valeur. Tel est le cas de la démocratie pure. La collectivité, d'autre part, ne peut être simple partie : puisqu'elle possède le pouvoir suprême, elle ne peut admettre un juge plus puissant qu'elle. Elle ne doit donc pas garder pour elle la disposition de la force publique, car elle devrait en légitimer l'emploi devant un juge. Ainsi la collectivité doit confier l'exercice du pouvoir à des représentants, et les pouvoirs doivent être séparés : l'exécutif sera confié à quelques hommes responsables de l'application de la constitution, le droit de contrôle sera confié à un *Ephorat*. Lorsque la responsabilité de l'exécutif n'existe pas, on a le despotisme. Lorsque le pouvoir exécutif est confié à un seul, on a la monarchie. Lorsqu'il est confié à un corps organisé, on a la république. Suivant le mode d'élection de ce corps, on a une démocratie ou une aristocratie (35).

---

(31) P. 150-152.
(32) P. 152-153.
(33) P. 153-155.
(34) P. 155-157.
(35) P. 157-163.

Digitized by Google

Le contrat par lequel la collectivité confie à des représentants la force publique doit être adopté à l'unanimité, les dissidents doivent ou s'incliner devant la majorité, ce qui produit une unanimité, ou s'en aller hors d'un Etat où ils ne veulent pas vivre.

L'accord de l'exécutif et de l'Ephorat dans le dessein de violer la loi peut être prévenu par une foule de moyens inscrits dans la constitution elle-même (36).

2° L'objet de la constitution est de réaliser l'emploi de la force en vue de l'application du droit, et ainsi d'assurer l'exécution du contrat social. Ce concept de contrat doit donc, lui aussi, être analysé.

a. — *Contrat social.* — Par le contrat social, les personnes dont les différentes volontés sont en rapport réciproque s'engagent mutuellement à ne pas détruire leur liberté. Dès que le contrat est conclu, les volontés individuelles se trouvent réellement unies, tant par la forme que par l'objet : c'est la volonté générale dans sa forme et dans sa matière. Ce contrat implique un double engagement : d'abord de ne vouloir que ce qui me revient, ensuite de ne pas vouloir ce qui revient à autrui. Dès qu'une des deux parties viole le contrat, il s'anéantit. Aussi doit-on être absolument certain que cette volonté générale subsistera dans l'avenir comme volonté directrice des actions pour les deux parties (37).

b. — *Contrat de propriété.* — Pour que le règne du droit soit possible, il faut 1° que l'individu ait une sphère d'action propre, une propriété; 2° qu'il respecte la propriété de tous les autres. C'est l'objet du contrat de propriété (38).

c. — *Contrat de protection.* — Pour que le contrat de propriété se réalise, la propriété doit être garantie : c'est l'objet du contrat de protection, destiné à contraindre chacun au respect de la propriété d'autrui (39).

d. — *Contrat d'association.* — Cette protection mutuelle doit être garantie pour l'avenir; or le contrat de protection peut toujours être violé. Pour garantir aux contractants l'avenir dans le présent, ceux-ci doivent s'unir par un contrat d'association, afin de remettre à un être collectif ou Etat, avec leurs droits, le pouvoir de les faire respecter (40).

e. — *Contrat de soumission.* — En devenant partie du tout, l'individu ne perd ni sa liberté ni son individualité; il participe à la

(36) P. 163-185.
(37) P. 191-194.
(38) P. 195-197.
(39) P. 197-201.
(40) P. 201-204.

Digitized by Google

souveraineté de l'Etat. En contribuant à l'action de l'Etat par son respect du contrat, il légitime sa prétention à être lui-même protégé par l'Etat dans sa liberté et sa propriété. Cette liberté, qui lui est garantie par l'Etat, reste disponible pour l'action morale; par la moralité, l'individu n'est plus seulement citoyen, il est homme. L'individu n'est totalement soumis à la loi que lorsqu'il viole le contrat: alors il est exclu de l'association fondée par le contrat; il ne participe plus à la souveraineté de l'être collectif, qui devient uniquement son juge; avec toutes ses facultés, il devient donc simplement un *sujet* (*Untertan*) de l'Etat. Le contrat d'association est ainsi devenu contrat de soumission. Ce contrat de soumission n'est qu'hypothétique et se réalise seulement au cas où un individu viole ses devoirs de citoyen. De plus, en obtenant que la faute soit expiée, le contrat de soumission permet au contrat d'association de subsister (41).

3°. — La législation civile ou pénale achève la réalisation du contrat social en exprimant, sous des formules impersonnelles et connues de tous, les règles du droit applicables à tous les cas possibles de son exercice ou de sa violation.

a. — *Législation civile.* — Cette législation réalise les droits impliqués par le droit de propriété. Le contrat social a pour objet de garantir à tous les individus le droit d'être libres et d'agir librement, dans la mesure où ils ne violent pas la liberté d'autrui. Mais pour pouvoir être libre et agir, il faut d'abord pouvoir vivre et subsister : chacun doit travailler pour vivre, chacun a droit au travail. La misère doit être impossible; l'Etat doit, au besoin, contraindre au travail. De la nécessité du travail se déduit la nécessité de la *production*, de la *fabrication* et du *commerce*. Le travail ainsi divisé est réglementé par la législation, afin que la subsistance soit assurée à chaque citoyen de la façon la plus juste (42). De là le socialisme de Fichte et sa théorie de l'Etat commercial fermé.

b. — *Législation pénale.* — L'Etat a pour fonction de garantir, s'il est besoin par la force, le contrat de propriété. Quiconque viole la propriété d'autrui a dénoncé le contrat et doit être exclu de la communauté. Mais cette exclusion, en se généralisant, détruirait la communauté que la législation a pour mission de rendre possible. La législation doit donc s'efforcer de substituer l'expiation à l'exclusion, de façon à rétablir entre les membres du corps social l'équilibre un instant rompu. Cette expiation, ou cette réparation, peut presque toujours être fournie : à défaut de fortune, le pauvre peut payer par son travail. D'autre part, si la méchanceté foncière d'un

(41) P. 205-207.
(42) P. 210-259.

Digitized by Google

criminel peut sembler faire de celui-ci un danger pour la cité et justifier son exclusion, la possibilité de voir un jour ce citoyen comprendre que son intérêt est de respecter la justice amène le législateur à substituer encore à cette peine celle de l'expiation, sous forme de maisons de correction ou de travaux forcés. Il ne sera exclu de la société que si, au terme de sa peine, il ne s'est pas amélioré. Seuls sont exclus d'office les meurtriers par préméditation. Cette mort civile est tout ce que peut requérir le droit de contrainte ; la mort de l'individu lui-même n'est qu'un acte de police (43).

En dehors de la société civile, le droit s'applique encore à deux autres sociétés juridiques : la famille, créée par le mariage, et la société internationale. La première est l'objet du droit matrimonial (*Eherecht*), la seconde l'objet du droit des gens (*Völker-und Weltbürgerrecht*), leur exposé termine le système du droit naturel (44).

B. — Le système de morale

La partie théorique de la *Grundlage* étudiait la causalité du Non-Moi sur le Moi au point de vue de la causalité du Non-Moi sur le Moi : la représentation d'un Non-Moi doué de causalité était conditionnée par la limitation, venant d'un choc sur une activité du Moi.

La partie pratique de la *Grundlage* étudiait la causalité du Moi sur le Non-Moi au point de vue de la causalité du Non-Moi sur le Moi : il s'agissait de trouver une activité du Moi qui rendît possible le choc.

Le système du droit étudiait la causalité du Non-Moi sur le Moi au point de vue de la causalité du Moi sur le Non-Moi.

Pour rendre possible une action libre et consciente du Moi sur le Non-Moi, il fallait une influence du Non-Moi.

Le système de morale étudie la causalité du Moi sur le Non-Moi au point de vue de la causalité du Moi sur le Non-Moi : le Moi ne peut avoir de causalité sur le Moi que s'il se pose comme Moi indépendant de toutes les choses ,c'est-à-dire que s'il se pose avec conscience comme cause de tout le Non-Moi. C'est le dernier terme de la synthèse quintuple. On retrouve en lui tous les autres termes : ils

(43) P. 260-285.

(44) Pour l'exposé plus détaillé des législations civile et pénale, du socialisme de Fichte, de la théorie de l'Etat commercial fermé, du droit matrimonial et du droit des gens, exposé qui ne rentre pas dans le cadre de nos recherches, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de M. Xavier Léon, « *La Philosophie de Fichte* », (Alcan, Paris, 1902), III, chap. I, p. 232 à 248.

Digitized by Google

sont la condition de cette synthèse, et celle-ci à son tour en est le fondement réel.

La deuxième partie de la *Grundlage* est la partie pratique de la philosophie théorique, — le système du droit est la partie théorique de la philosophie pratique. Comment l'une et l'autre diffèrent-elles de la morale, qui constitue la partie pratique de la philosophie pratique?

I. — Dans la partie pratique de la *Grundlage*, la causalité du Moi était posée dans le Moi, l'effort était posé dans le Moi sous la forme de tendance absolue. Dans le système de morale, le Moi doit se poser avec *conscience* comme posant en tant que Moi cette tendance absolue. La causalité posée en lui, il doit se l'approprier et la poser comme le pouvoir du Moi intelligent et libre. Le Moi doit donc d'abord se poser comme intelligent et libre; ensuite, s'élever à la conscience de cette tendance absolue posée en lui ,et l'incorporer à la substance du Moi intelligent et libre. Toute la réalité représentée (*Nachgebildet*) est alors posée comme le résultat d'un concept, modèle (*Vorbild*) librement esquissé par « l'agilité intelligente » du Moi; ce concept de *fin* est ainsi un concept premier, originaire, indépendant de tous les « *Nachbilder* », puisqu'il est posé comme étant leur fondement à tous. La tendance absolue du Moi encore *inconscient* de son essence, prise comme contenu du concept originaire librement esquissé, devient une loi pour l'action du Moi *conscient* : c'est la loi morale ou la loi de l'autonomie.

En s'élevant à la conscience de lui-même comme tendance absolue, en faisant de cette tendance sa propre substance, au lieu de l'objectiver, le Moi se réconcilie avec lui-même : l'activité idéale n'est plus seulement contemplative (*ein Zusehen*) de l'activité réelle, mais si elle se représente la limite de l'activité réelle comme devant être poussée, et la tendance absolue comme devant être réalisée, elle se représente comme capable de produire cette réalisation. En d'autres termes, elle pose le concept de cette tendance absolue (*Vorbild*) comme source du changement qui se produit dans l'activité réelle, tandis que dans la *Grundlage*, où le Moi subjectif et le Moi objectif restaient opposés, le changement de l'activité réelle (changement des sentiments) était le fondement réel du changement idéal, c'est-à-dire du changement dans les concepts (*Nachbilder*). L'activité idéale, uniquement représentante, aspirait au changement réel, le postulait comme condition de sa représentation, sans pouvoir elle-même le produire. Nous voyons ainsi comment la causalité du Moi sur le Non-Moi est rendue possible par la conscience du Moi comme principe d'une causalité source de tout le Non-Moi.

II. — Le système du droit fournit l'intermédiaire indispensable,

Digitized by Google

l'instrument au moyen duquel la tendance absolue pourra être réalisée par le Moi conscient de son absoluité. Cet instrument, c'est la volonté comme pouvoir de causalité efficace sur le Non-Moi. Pour que le Moi libre et agissant s'approprie la tendance absolue, il faut qu'il se soit déjà révélé à lui-même comme faculté d'agir librement sur les choses. La causalité libre avec les conditions de son exercice est elle-même condition de possibilité pour la conscience de la loi morale.

Mais, dans le système du droit, cette causalité envisagée n'était encore étudiée que dans la mesure où ces conditions étaient posées *hors du Moi*, tandis que sa condition première se trouve réellement dans le Moi.

Le système de morale fonde donc réellement la faculté de liberté rendue possible par le droit. Cette faculté n'est réelle en effet que si le concept de fin qui est à sa racine est affranchi de toute représentation préalable du Non-Moi, bref que si cette causalité du Moi sur le Non-Moi est absolument affranchie *dans son essence* de toute influence étrangère au Moi. Par le concept d'autonomie, la causalité du Moi sur le Non-Moi est vraiment déterminée par la causalité du Moi sur le Non-Moi, puisque tout en supposant encore la causalité d'un Non-Moi, elle est posée comme réellement antérieure à celle-ci. Dans le système de morale, le Moi se pose donc définitivement comme il se posait au commencement de la W.-L., c'est-à-dire comme principe absolu.

III. — Le point de départ du système de morale est donc le résultat de la philosophie du droit : l'existence d'un Moi possédant une faculté d'agir librement. Examinons ce Moi. Ce qui se trouve à l'origine dans le Moi, la causalité du Moi sur le Non-Moi, la causalité du Moi sur le Moi et leur identité fondée sur le Moi absolu, apparaît à la conscience de ce Moi libre comme le rapport réciproque entre la causalité de l'objet sur le sujet et la causalité du sujet sur l'objet.

a. — La causalité de l'objet exprime la résistance opposée au déploiement de notre activité, résistance qui subsiste toujours, malgré les changements de limite, et qui conditionne l'exercice de cette activité consciente (la limite peut être poussée, jamais supprimée). De là vient la représentation d'un objet comme substrat, et l'objectivation de l'activité réelle comme matière intensive.

b. — La causalité du sujet sur l'objet exprime l'activité du Moi. Le Moi doit s'attribuer l'activité. Or, le Moi est à la fois objectif et subjectif ; l'activité ne peut être attribuée qu'au Moi subjectif (intelligence), qui est pure agilité, non au Moi objectif (activité réelle) qui se manifeste comme quelque chose de mort et d'immobile.

Mais ce qui doit être actif, c'est le Moi tout entier, tant objectif

Digitized by Google

que subjectif; le Moi doit donc agir sur l'objet, ce qui ne lui est possible qu'au moyen de l'activité objective présente en lui (force réelle) : l'activité du Moi se pose donc nécessairement comme une détermination de l'objectif par le subjectif, bref comme une causalité exercée sur l'objectif au moyen du pur concept de fin; ce concept n'étant déterminé que par lui-même et par rien qui puisse provenir de l'objet. Considérée au point de vue objectif, cette causalité exercée au moyen du concept de fin est un vouloir. Le Moi intelligent, représenté comme principe de cette causalité, est la volonté. La volonté capable d'agir sur la matière et devenue elle-même matière, est le corps. Volonté et corps sont l'aspect subjectif et objectif de la même activité du Moi. De même, ce que ma causalité peut changer dans monde est l'aspect subjectif de la nature; ce qui constitue dans la nature une matière immuable est son aspect objectif. La causalité par concept, ou liberté, est l'apparence sensible et phénoménale que prend mon activité absolue en se réfractant à travers ma conscience. Tout ce qui est impliqué par cette causalité, depuis la fin absolument posée par moi jusqu'à la matière brute, sont des termes médiats de ce phénomène et par conséquent eux-mêmes aussi des phénomènes. La seule réalité véritable, c'est mon autonomie (45).

§ I. *Déduction du principe de la Moralité*

Cette déduction est une synthèse triple.

a. — (Objectif). Le Moi n'existe d'une façon consciente que sous la forme d'une volonté. Il doit donc se trouver lui-même uniquement comme « voulant ». Il doit poser comme Moi cette partie objective de l'égoïté qu'il prend maintenant comme objet de sa pensée. Or, la caractéristique du moi, c'est l'identité du sujet et de l'objet, le Moi voulant est donc identité de « l'agissant » et de « l'agi ». Bref, il doit être une action réelle de lui-même sur lui-même (46). D'autre part si ce vouloir réel ne peut être pensé que joint à quelque chose de différent du moi, — car on veut toujours *quelque chose* (47) — je dois, pour trouver ma véritable essence, faire abstraction de cet objet hors de moi. Il subsiste alors l'élément absolu du vouloir; permanent et fixe quant à sa forme, être substantiel, il est matériellement, après abstraction de tout objet déterminé, une *tendance absolue à l'absolu*, une tendance à la spontanéité en vue de cette seule spontanéité (48).

---

(45) *Sittenlehre* (1798), Einleitung, S. W. IV, p. 1-12.
(46) *Ibid.*, p. 18-22.
(47) P. 23-24.
(48) P. 24-29.

Digitized by Google

b. — (Subjectif). Tel *est* le Moi. Mais le Moi *n'est* que dans la mesure où il se pose lui-même, c'est-à-dire s'intuitionne et se pense comme étant ce qu'il est. Une conscience de cette tendance doit donc exister dans le Moi; nous devons réfléchir sur cette conscience comme nous avons réfléchi sur son objet, afin de la décrire génétiquement.

Le moi s'intuitionne comme tendance absolue; mais ici l'intuitionné n'est pas hors du Moi intuitionnant, il ne fait qu'un avec lui. Le Moi pose donc cette tendance à l'activité absolue comme identique à lui, intelligence intuitionnante. L'absoluité de l'action réelle tombe alors sous la domination du concept : c'est la *liberté* proprement dite, la faculté absolue de se faire absolu. L'intelligence n'est plus seulement contemplative comme lorsque l'intuitionné se trouve hors de l'intuitionnant ; elle devient elle-même force réelle et absolue du concept. Le Moi s'institue autonomie, c'est-à-dire qu'après avoir saisi sa réalité originaire qui est activité libre, il la pose comme dépendant originairement du concept.

Mais si la tendance à l'Absolu tombe sous le pouvoir de l'intelligence, l'intelligence est pure agilité, elle s'oppose à toute substantialité fixe. Elle se détermine donc elle-même, et ne peut être déterminée par une tendance : la tendance nierait le pouvoir discrétionnaire qui la constitue essentiellement. Cette puissance du Moi, par conséquent, n'est ici qu'une simple faculté. Le Moi est libre de mettre ou de ne pas mettre en œuvre son pouvoir propre : c'est une autonomie intermittente (49).

c. — (Synthèse de *a* et de *b*) de l'objectif et du subjectif, de l'être et de la liberté). La conscience déduite précédemment n'a rien d'une tendance; or le Moi doit, par hypothèse, devenir conscient de lui-même comme d'une tendance. Puisque le Moi n'est pas considéré comme simplement objectif, mais à la fois comme objectif et comme subjectif, la tendance et l'intelligence ne peuvent être séparées. La tendance posée en *a* doit donc s'exercer sur tout le Moi, tant subjectif qu'objectif. Sous l'aspect subjectif, la réflexion fait tomber l'énergie sous la détermination de l'intelligence ; sous l'aspect objectif, la possibilité de la réflexion dépend de l'existence préalable de l'énergie comme tendance. Objectif et subjectif doivent s'unir dans une synthèse : la tendance s'exerce alors sur le subjectif en même temps que sur l'objectif. Le subjectif ayant placé son énergie sous la dépendance du concept qui se détermine par lui-même et non par une tendance, cette tendance ne pourra agir sur lui par une con-

(49) P. 29-39.

Digitized by Google

trainte mécanique ; la détermination du subjectif par l'objectif ne donnera donc pas lieu à un sentiment, car le sentiment implique non seulement la dépendance du simple objectif à l'égard de la tendance, mais la dépendance du subjectif à l'égard de l'objectif. Or ici la tendance agit sur tout le moi et le sujet et l'objet sont unis sans que le premier soit subordonné au second. Pour comprendre cette unité irreprésentable dans la conscience, nous nous placerons tour à tour au point de vue des deux éléments, dont l'unité peut être conçue comme une dépendance réciproque de l'un à l'égard de l'autre (50).

I. (α). — L'union de la liberté avec la substantialité de l'objectif donne une pensée nécessaire comme détermination de l'intelligence.

II. — Plaçons-nous au point de vue de la forme (subjectif). Cette pensée n'est pas déterminée par une chose, car elle n'a pas sa source dans une détermination du Moi objectif, mais dans une détermination de tout le Moi. Elle n'est pas non plus déterminée par une autre pensée, car ici le Moi se pense lui-même en ce qui le constitue essentiellement, non d'après des prédicats qui pourraient être déduits de lui. Cette pensée qui est la pensée du Moi, conditionne au contraire toutes les autres pensées. Puisqu'elle n'est conditionnée par rien hors d'elle-même, elle se détermine absolument elle-même.

(β). — La forme de cette pensée peut donc, au point de vue de la forme, s'exprimer ainsi : cette pensée se crée ellle-même, se fonde sur elle-même, est un premier commencement.

(γ) — La forme de cette pensée, au point de vue du contenu, peut s'exprimer ainsi : la pensée a tel contenu, uniquement parce qu'elle a tel contenu : ce contenu ne peut se déduire d'ailleurs.

L'union des deux constitue notre essence ; notre essence est une conscience déterminée. Enfin nous savons immédiatement que nous pensons ainsi. La conscience immédiate de cette détermination de l'intelligence par elle-même est une intuition intellectuelle. Cette intuition est présente réellement dans toute conscience. Elle rend possible l'intuition intellectuelle du philosophe, celle qui préside à la *Doctrine de la Science*. Dans celle-ci, on ne tient pas compte de la détermination de l'intuition, c'est-à-dire on fait abstraction de la loi qu'elle contient (51).

III. — Examinons maintenant le contenu (objectif). Il consiste dans la détermination de tout le Moi par la tendance à la spontanéité.

---

(50) P. 39-45.
(51) P. 45-48.

Digitized by Google

(δ). — Pensons le subjectif déterminé par l'objectif (point de vue réel). L'objectif c'est l'immutabilité et la permanence d'un substrat. La détermination du subjectif par l'objectif donne donc ici une pensée immuable et nécessaire comme une loi ; et comme cet objectif est une tendance vers la spontanéité, le contenu de cette pensée est que l'intelligence doit se donner la loi irréfragable de l'absolue spontanéité.

(ε). — Pensons l'objectif déterminé par le subjectif (point de vue idéal). Le subjectif est la faculté absolue, mais indéterminée de liberté. Au point de vue de cette liberté, l'objectif est déterminé et produit par elle : la pensée ici décrite est possible à cette seule condition que le Moi se pense comme libre. Se pense-t-on comme libre, alors une législation nécessaire se manifeste nécessairement dans le Moi (*Wenn* [*Soll*]*...so muss...*). Par là est expliqué comment, dans cette détermination constituée par la pensée, l'intelligence n'est pas purement passive, mais libre. La pensée ne s'impose pas d'une façon inconditionnée, car en ce cas elle se transformerait en un pur objectif, mais elle ne s'impose que si quelque chose, la liberté elle-même, est pensé avec liberté. Cette pensée exprime donc la façon nécessaire de penser notre liberté.

Remarquons maintenant que, l'objectif par lequel est déterminée la libre réflexion étant une tendance, la pensée qui résulte de cette détermination doit conserver elle aussi ce caractère de tendance. Or, ce caractère est celui d'un postulat. On peut donc décrire ainsi le contenu de cette pensée : nous sommes obligés de penser que nous devons nous déterminer avec conscience par un concept : le concept de spontanéité absolue. Cette pensée est précisément ce que nous recherchions, c'est-à-dire la conscience de notre tendance originaire vers la spontanéité absolue. La liberté s'étant révélée comme appartenant à l'essence de l'être rationnel, cesse d'être une simple faculté dont l'usage n'est que problématique : le concept d'autonomie contient à la fois la faculté, et la loi d'employer cette faculté (52).

§ II. — *Déduction de la réalité et de l'applicabilité de la loi*

1. *Objet de cette déduction.*

Rechercher la réalité d'un concept, c'est rechercher comment et de quelle façon les objets sont déterminés par lui.

(52) P. 48-49.

Digitized by Google

Le concept de cause a de la réalité parce qu'il produit dans les choses une liaison déterminée.

De même le concept de droit implique une détermination de la nature hors de lui, par laquelle ce concept lui-même se trouve en quelque sorte réalisé objectivement dans le monde sensible : l'existence des êtres libres hors de nous, et le rapport réciproque de ces êtres libres considérés objectivement, constituent le droit lui-même. Par la simple pensée du droit, un rapport de droit se trouve déjà réalisé dans le monde des phénomènes.

Le concept de cause et le concept de droit donnent lieu chacun à une proposition théorique apodictique : 1° Tout effet a une cause ; 2° Tout homme a des droits.

Je ne puis ni concevoir, ni vouloir que l'effet soit soustrait à sa cause. Je ne puis envisager d'action pratique contraire au concept de cause. Celui-ci, en effet, ne concerne pas la liberté de mon action, mais est le mode nécessaire de l'activité du Moi qui, théoriquement et pratiquement, en rend possible l'exercice. Supprimer la causalité, c'est supprimer l'action.

Je puis, au contraire, traiter un homme contre son droit, quoique la proposition théorique : « Tout homme a des droits » reste vraie. Le concept de droit, en effet, n'est pas une condition de possibilité pour l'action en général, mais pour la liberté de l'action. Supprimer le droit, ce n'est donc pas supprimer l'action, mais en supprimer la liberté. De plus, puisque le concept de droit rend possible la liberté de l'action, il ne saurait nécessiter l'action conforme au droit, car il supprimerait la liberté. Le rapport du droit réalisé objectivement est donc une condition nécessaire de la liberté, bien qu'il n'oblige pas et que je reste libre de violer le droit qui par son existence, précisément, rend possible cette liberté. Cependant, la liberté posée avec le droit ne peut permettre la destruction absolue du droit par sa violation, car alors elle se nierait. La liberté absolue, tout comme la nécessitation absolue de l'action, supprimerait le droit et l'exercice même de la liberté. C'est pourquoi le droit devait *limiter* la liberté par un droit de contrainte. Nous voyons ainsi comment le droit, tout en ne déterminant pas nécessairement comme la cause, l'action pratique, peut néanmoins, tout autant que le concept de causalité, se réaliser nécessairement et immédiatement dans le monde des phénomènes (53).

Le concept de moralité, au contraire, ne se rapporte à rien d'existant, mais à quelque chose qui *doit être*. En parlant de sa réalité,

(53) P. 63-65.

Digitized by Google

nous ne voulons donc pas dire que par la simple pensée de ce concept, celui-ci se trouve du même coup réalisé dans le monde des phénomènes. Son objet ne peut être qu'une Idée à laquelle rien ne correspond hors de nous. Cette Idée est celle de ce que nous devons faire ou réaliser; et puisque cette réalisation ne peut jamais être achevée, car rien ne saurait correspondre à l'Idée, hors de nous, ce que nous devons faire, c'est réaliser un but infini. Nous dirons donc que le concept de moralité a de la réalité si le monde se prête à cette réalisation infinie et permet l'exercice de l'action libre.

Or, dans la représentation, si la matière représentée apparaît comme nécessaire et ne peut être modifiée par la liberté, la forme de la représentation, la représentation elle-même par rapport au représenté, apparaît comme contingente. Dans cette sphère de la contingence, pourra s'exercer la liberté, et tout le contingent pourra être considéré comme le produit de celle-ci. Que signifie cette proposition ? Non pas que les objets contingents sont posés par l'activité idéale, car nous avons vu dans la *Grundlage* que l'imagination productrice pose aussi bien ce qui est pensé comme nécessaire que ce qui est pensé comme contingent ; non pas qu'ils soient produits consciemment par notre causalité réelle, car il n'apparaîtraient pas comme existant indépendamment de nous ; cette proposition signifie seulement que notre liberté est un principe de détermination théorique de notre monde. Puisque le prédicat de liberté revient au Moi, le Non-Moi doit être déterminé corrélativement, et il reçoit, quant à sa forme, le prédicat de contingence. Le *Système du droit naturel* nous a déjà donné des exemples de cette détermination : parce que je suis libre, je pose les objets du monde comme modifiables, je m'attribue un corps qui peut être mis en mouvement par ma volonté, suivant un concept, j'admets hors de moi des êtres libres qui me ressemblent. Ma liberté pratique s'applique à ces déterminations théoriques pour les accomplir à titre de commandement moral. La loi de la liberté, une fois arrivée à la conscience, se borne à continuer ce que cette loi comme principe théorique avait commencé inconsciemment. Ainsi découle théoriquement du concept de ma liberté cette proposition : « Tout homme est libre » ; pratiquement ce même concept donnera le commandement suivant : « Traite l'homme comme un être libre » ; de la même façon, le principe théorique : « Le corps est un instrument de ma liberté dans le monde sensible » donne ce commandement pratique: « tu dois t'en servir non comme d'un objet de jouissance, mais comme d'un moyen pour réaliser la liberté » (54).

(54) P. 65-70.

Digitized by Google

Nous avons donc trouvé ici du même coup l'Idée de ce que nous devons faire et le substrat sur lequel nous devons réaliser progressivement cette Idée.

Mais en quoi consiste l'action de la liberté sur le monde ? Dans la connaissance se posait le problème de l'harmonie entre la chose et le concept qui en est la copie (*Nachbild*) ; dans l'action se pose le problème de l'harmonie entre la chose et le concept de fin qui en est le modèle (*Vorbild*). La clé de la solution se trouve dans le principe suivant : dans les deux cas, il y a une seule et même opération sous deux aspects différents; la chose considérée comme réelle n'est que le concept *nécessaire* de cette chose ; ce que nous croyons avoir produit par l'action n'est que notre concept de fin lui-même, vu d'un autre côté. Toutefois l'harmonie que notre action crée entre la chose extérieure et notre concept de fin est subordonnée à une condition qui nous fait dire, lorsqu'on ne peut s'y soumettre, que la chose est inexécutable (55).

Or, ce que je veux réaliser doit être objet de sensation. Comme le sentiment ou la limite de mon moi est au fondement de la sensation, pour obtenir une sensation nouvelle, je dois pousser la limite et étendre mon Moi. Changer le monde, c'est donc me changer moi-même. Lorsque je prends une décision, le Moi intelligent et libre s'arrache à lui-même (Moi objectif) et se concentre tout entier en un point, en esquissant le concept de ce qu'il faut réaliser : là c'est le Moi subjectif, l'activité idéale qui est changée. Si la tendance qui constitue le Moi objectif aboutit à une détermination qui contredise mon concept, alors l'égoïté demeure partagée, et j'ai conscience de ma volonté pure et impuissante. Si au contraire elle réalise la détermination contenue dans le concept, le Moi tout entier, tant objectif que subjectif, est alors changé, et le monde est déterminé, d'une autre façon, conformément au concept. Bref, le fondement de l'harmonie des phénomènes avec notre volonté, c'est l'harmonie de notre volonté avec notre nature : nous pouvons ce à quoi incline celle-ci, nous ne pouvons pas ce à quoi elle n'incline pas, ce à quoi nous nous décidons par le pur caprice de l'imagination (56).

Ainsi ce n'est pas un principe étranger, mais la loi morale elle-même, qui détermine la possibilité pour elle-même d'être satisfaite. Toutefois, il faut se souvenir que cette tendance naturelle qui détermine notre faculté physique n'est pas la loi morale elle-même; nous pouvons prendre des décisions immorales ; il faudra donc tracer une frontière entre la nature et la moralité. En tout cas, nous

(55) P. 70 71.
(56) P.71-74.

Digitized by Google

voyons que ce que réclame la loi est toujours dans la sphère de cette tendance et par conséquent toujours exécutable.

La conclusion de tout ce qui précède est la suivante : 1° L'être rationnel, qui doit se poser lui-même comme absolument libre et autonome, ne le peut sans déterminer en même temps le monde d'une façon théorique. L'acte de se penser soi-même et cet acte de penser le monde constituent les parties intégrantes d'une seule et même synthèse. 2° La liberté, qui a été prouvée aussi comme loi pratique, se rapporte à cette détermination du monde pour en exiger la conservation et l'achèvement (57).

2. *Rapport de cette déduction avec celle du principe de la moralité.*

Les propositions établies lors de la déduction du principe de la moralité était uniquement formelles. Nous avons vu que nous devions faire quelque chose sans savoir ce qu'était cette chose et ce en quoi nous devions la réaliser. Ce caractère formel vient, comme toute philosophie formelle, de ce que nous avions institué des propositions abstraites nullement concrètes et décrit une réflexion sans la déterminer, c'est-à-dire sans en indiquer les conditions de possibilité (58).

Notre tâche est maintenant de découvrir ces conditions, puis les conditions de ces conditions, etc. ; de là résulte une chaîne de conditions qui est une chaîne de théorèmes. Le procès synthétique qui commence maintenant repose sur une analyse du principe de la moralité, comme dans la *Grundlage* il reposait sur l'analyse du principe de la divisibilité (59). Il comporte, comme c'était le cas dans la partie théorique, dans la partie pratique de la *Grundlage* et dans le *Système du droit*, deux groupes de synthèses quintuples constituant chacun une synthèse quintuple de synthèses. Dans le premier groupe, la causalité du Moi sur le Non-Moi aperçue au point de vue de la causalité du Moi (point de vue propre de la moralité), est étudiée toutefois encore au point de vue d'une certaine causalité du Non-Moi. C'est la recherche des conditions d'applicabilité de la loi: une causalité de la nature, de l'objet, apparaît comme impliquée par l'exercice de notre pouvoir causal. Dans le deuxième groupe, la causalité du Moi sur le Non-Moi aperçue au point de vue de la causalité

(57) P. 74-75.

(58) P. 76.

(59) Fichte déclare qu'il aurait pu en conséquence présenter ses propositions non comme des théorèmes, mais comme des problèmes ; par ex.: comment penser de façon déterminée la faculté de liberté, etc. Il n'a pas procédé ainsi afin de mieux attirer l'attention sur les points importants, et aussi d'éviter une *division trop uniforme du système*, et enfin de montrer la liberté de la méthode (p. 77). Ce sont ces préoccupations qui feront qu'un abîme de plus en plus grand séparera l'exposition du système de sa construction synthétique.

Digitized by Google

du Moi sur le Non-Moi est étudiée au même point de vue. Il ne s'agit plus alors de l'applicabilité du principe, mais de son application, ou encore des conditions internes de l'applicabilité du principe, conditions qui résident non plus seulement médiatement, mais immédiatement en lui.

Toutefois il ne semble pas que l'analogie soit parfaite avec le *Système du droit*. Ici, en effet, le concept de la moralité est déduit à part, et la déduction de son applicabilité embrasse les cinq premières synthèses. Dans le droit, au contraire, la déduction du concept de droit n'est pas opérée à part, mais elle constitue l'objet des trois premières synthèses, les deux autres étant réservées à l'applicabilité proprement dite.

Cette différence vient de ce que le concept de la moralité, pris en soi, est une Idée qui exclut un objet correspondant à lui dans la réalité. Toute la réalité, même celle qui est déterminée en vue de sa propre possibilité, est rejetée hors de cette Idée et ne l'exprime jamais adéquatement. C'était tout le contraire dans le concept du droit, dont la simple pensée impliquait la réalité de son objet. C'est pourquoi le concept du droit était déduit immédiatement avec son objet et non point d'une façon formelle comme le concept de la moralité. Si les trois premières synthèses du *Système du droit* en déduisent le concept, elles en déduisent aussi par là même la réalité. Ainsi se rétablit la correspondance entre les cinq premières synthèses du *Système du droit* et les cinq premières synthèses du *Système de morale*.

Les cinq premières synthèses du *Système de morale*, en effet, sont elles-mêmes une déduction du principe de la moralité, non plus comme principe seulement formel, mais comme principe matériel et applicable. Le principe de la moralité, tel qu'il est déterminé tout d'abord, d'une façon simplement formelle, sert moins lui-même d'élément à la déduction qu'il n'en indique le nouveau point de vue: la causalité du Moi sur le Non-Moi est maintenant aperçue au point de vue de la causalité du Moi sur le Non-Moi, c'est-à-dire qu'elle n'est pas rattachée à autre chose qu'à elle-même, et qu'elle est immédiatement posée par l'essence absolue du Moi. Ce point de vue nouveau est opposé à celui du droit qui ne se préoccupait que des conditions *extérieures* au Moi capables de rendre possible cette causalité du Moi conçue comme faculté d'action libre sur les choses. C'est pourquoi la question posée dès la première synthèse du *Système de morale* est la suivante : comment l'être rationnel peut-il s'attribuer une faculté de liberté ? Toutefois, quoique l'existence de cette liberté soit fournie par le *Système du droit*, elle est considérée dans le *Système de morale* comme si elle était fournie uniquement par l'analyse

Digitized by Google

du concept formel d'autonomie qui comprend à la fois la faculté et la loi de s'en servir.

Mais si le droit lui-même a pu rendre possible l'existence de cette liberté, c'est que l'autonomie avait au préalable posé la nécessité de cette existence, et ainsi conditionné médiatement la condition extérieure de cette faculté que détermine le concept de droit. Logiquement donc la déduction du concept formel d'autonomie doit servir de préface non pas seulement au *Système de morale*, mais aussi au *Système du droit*. En effet, l'objet propre du *Système du droit* comme celui du *Système de morale*, c'est la causalité du Moi sur le Non-Moi, et le concept d'autonomie servant de fondement originaire à cette causalité, il serait naturel qu'il fût déduit avant les deux sciences pratiques qui, l'une et l'autre, en conditionnent la possibilité. Par là se rétablit la correspondance entre les différentes parties du système : de même que dans la *Grundlage*, la déduction du concept de divisibilité, troisième principe absolu, servait de préface à la philosophie théorique tout entière, de même la déduction du concept d'autonomie, principe absolu de la moralité, servirait de préface à la philosophie pratique tout entière ; de même que les deux synthèses quintuples de la partie théorique étaient dans la *Grundlage* unies aux deux synthèses quintuples de la partie pratique, grâce à la synthèse souveraine des deux premiers principes au moyen du premier, — de même les deux synthèses quintuples de la philosophie du droit seraient unies aux deux synthèses quintuples du système de morale grâce à la synthèse souveraine du principe de la moralité.

Pourquoi Fichte, malgré tout, n'adopte-t-il pas cette disposition? Parce que, d'une façon générale, il a le souci d'éviter les divisions uniformes (*einförmige Zuschnitte*). L'ordre strictement méthodique, tel qu'il est suivi par la *Grundlage*, avait le mérite d'établir la rigueur du système, et d'introduire à une compréhension profonde de la doctrine ; mais il éloignait le lecteur par son caractère abstrus et sa complication. Une fois scientifiquement établies les prémisses de la doctrine, il a pu sembler préférable, tout en conservant en réalité la méthode sans laquelle on ne pourrait faire un pas, d'abandonner dans l'exposition la forme systématique pour établir une disposition qui rendrait immédiat l'accès de la doctrine. Au lecteur attentif appartiendra la tâche souvent malaisée de retrouver, sous les divisions artificielles, les véritables articulations logiques du développement.

Il y a en outre ici une raison particulière qui s'oppose à une exposition suivant l'ordre rigoureusement logique que suppose notre interprétation. En plaçant en tête de la philosophie pratique

Digitized by Google

la déduction du concept d'autonomie, on courait le risque d'amener dans l'esprit du lecteur une confusion et de lui faire croire que le droit se déduirait de la moralité. Or, nous savons que, si le droit est supposé par la moralité comme sa condition, en retour, il est absolument indépendant de celle-ci et la précède, loin de pouvoir en être tiré. Certes, l'objet du droit, la causalité du Moi sur le Non-Moi est posé par l'autonomie, mais le *Système du droit* étudie cette causalité, non pas en tant qu'elle est posée par l'autonomie, mais seulement en tant qu'elle est conditionnée par autre chose qu'elle, c'est-à-dire par une causalité extérieure du Moi. Puisque la forme d'autonomie n'est ni l'objet, ni le point de vue auquel le droit se place pour étudier la causalité du Moi, on comprend que, bien qu'elle fonde cette causalité elle-même, sa déduction ne serve pas d'introduction à la science du droit. Elle trouve plus facilement, sinon plus logiquement, sa place au début du *Système de morale* qui étudie la causalité fondée par l'autonomie, précisément en tant que celle-là est posée par celle-ci.

3. *Déduction de l'applicabilité du principe moral*

*Synthèse A*3. — La faculté de liberté implique dans sa synthèse deux conditions : l'une externe, l'objet hors de moi, l'autre interne, un VOULOIR REEL.

a. — (Objectif). — Pour pouvoir s'attribuer une faculté de liberté, l'être rationnel doit pouvoir admettre hors de lui un objet réel sur lequel s'exerce son action. En effet, il ne peut s'attribuer cette faculté sans penser plusieurs actions réelles déterminées, comme possibles par sa liberté ; il doit pouvoir choisir entre deux déterminations possibles X et — X. Il doit donc y avoir sous ces déterminations changeantes un support qui reste identique ; c'est la matière des choses, qui ne peut être anéantie, qui rend possible la pensée elle-même quant à sa forme et reflète son identité ; c'est l' « objet » qui limite notre causalité et est, de ce fait, réel (60).

b. — (Subjectif) (61). — Il ne peut non plus s'attribuer cette faculté sans en trouver en lui un usage réel, c'est-à-dire sans un vouloir libre réel : la faculté n'est que la représentation (subjectif) d'un libre vouloir (objectif) ; elle implique la perception de ce vouloir pour être possible. Ce vouloir réel n'est pas autre chose

(60) P. 77-83.

(61) « *Noch steht unsere Deduktion an derselben Stelle und bei demselben Glied, bei welchem sie anhub...* » (zweiter Lehrsatz, p. 477).

Digitized by Google

que la transformation d'un état purement subjectif, le concept de fin (*Vorbild*) en un état objectif, celui de représentation, dans lequel le concept (*Vorbild*) cesse d'être subjectif parce qu'il devient objet d'un savoir (*Nachbild*) (62).

*Synthèse B*3. — La synthèse de la matière hors de moi et du vouloir réel implique la CAUSALITE REELLE HORS DE MOI (63).

L'être rationnel ne peut trouver aucune application de sa liberté, c'est-à-dire aucun vouloir réel en lui, sans s'attribuer en même temps une causalité réelle hors de lui. En effet, cette activité qui dans mon vouloir est agilité, intuition intellectuelle, doit nécessairement être déterminée par un opposé, et les divers modes de cette limitation correspondent à diverses actions particulières. Cette limite est sentie. Comme objet d'intuition sensible, elle est un quantum remplissant un certain temps, et divisible à son tour à l'infini. La limite perçue est donc elle-même un divers, et l'activité du Moi, qui pousse cette limite, est posée comme brisant successivement le divers de la résistance. Bref, il est attribué au Moi une causalité sur le monde sensible hors de lui. L'intuition intellectuelle de l'activité n'est donc pas possible sans une intuition sensible ni celle-ci sans un sentiment. Le sensible est inséparable de l'intelligible, sans quoi le Moi n'aurait aucune existence réelle (64).

*Synthèse C*3. — La causalité réelle hors de moi implique la synthèse de la causalité elle-même avec le propre concept de cette cause (65). Cette synthèse donne le concept de NATURE HORS DE MOI.

L'être rationnel ne peut s'attribuer aucune causalité sans déterminer celle-ci d'une certaine façon par le propre concept de cette cause : en d'autres termes, la fin que j'envisage m'amène à en déterminer les moyens. Pour aller du sentiment A au sentiment B, objet de mon vouloir, je dois passer par une série d'intermédiaires. La série successive de ce divers est réelle, c'est-à-dire nécessaire pour l'intelligence : elle exprime la résistance offerte d'une façon permanente à mon activité. Ma causalité s'exprime dans une série qui, déterminée indépendamment d'elle, lui apporte une limitation.

L'idée de cette série est la suivante : il y a un point initial où la causalité du Moi sort de sa détermination originaire. Comme on ne peut remonter jusqu'à lui, on doit s'arrêter à plusieurs points de départ. Puisque ce sont des points de départ, le Moi en eux doit

(62) P. 83-88.

(63) « *Unsere Deduktion rückt um einen Schritt weiter* ». (Dritter Lehrsatz, p. 89).

(64) P. 89-93.

(65) *Dieser Teil der Deduktion ist Fortschritt in der Reihe der Bedingungen* (p. 96).

Digitized by Google

exercer immédiatement sa causalité volontaire : leur ensemble constitue le corps articulé. Appelons rang A ce système des premiers moments de notre causalité. A chacun de ces points sont unis plusieurs autres points, dans lesquels grâce aux premiers le Moi peut devenir cause de façon différente, car si en chaque point il ne pouvait agir que d'une seule façon, il ne pourrait pas agir librement : ce ne serait plus une seconde action, mais la première qui continuerait. Ce système est le rang B. A chaque point de ce nouveau rang sont unis plusieurs autres points qui constituent le rang C, etc. Cet aspect nécessaire de notre causalité, c'est le monde comme divers. Toutes les propriétés de la matière, sauf celles qui se réfèrent aux formes de l'intuition, expriment les rapports de notre finité déterminée à l'infinité où nous tendons. Exemple : l'objet X est à telle distance ; cette proposition signifie *idéalement :* je dois en parcourant l'espace depuis moi jusqu'à l'objet saisir et poser tels et tels objets pour arriver à poser celui-là ; *réellement* elle signifie : je dois traverser tant d'espace comme obstacle, pour tenir l'espace X comme identique à celui que j'occupe. Le cas est le même quand il s'agit des autres qualités telles que la dureté, etc.

L'ensemble de toutes ces ctions dont la série est déterminée indépendamment de nous, peut être dit une détermination inhérente à la *nature* ou à la tendance originaire (*Urtrieb*) de notre Moi. Cette nature ne dépend pas de notre liberté et se trouve préétablie avant tout temps avec sa limitation originaire. C'est pourquoi le monde tout entier se trouve de toute éternité prédéterminé pour nous. Toutefois, à l'intérieur de ce monde, la liberté du Moi subjectif peut toujours choisir telle ou telle fin (66).

Synthèse D[3]. — La synthèse précédente implique la synthèse de la causalité réelle avec une certaine causalité des objets, cette synthèse donne le concept de MOI COMME NATURE, produit de la nature hors de lui.

L'être rationnel ne peut s'attribuer aucune causalité sans présupposer à celle-ci une certaine causalité des objets. Il ne s'agit plus seulement de montrer que notre liberté est conditionnée par la pensée d'une objectivité en général, déduite comme matière, mais par celle d'une *forme déterminée* de l'objet. Toute matière, en effet, ne peut être perçue que sous une forme déterminée. Il s'agit ici de savoir comment la connaissance de cette forme est possible avant l'exercice de notre causalité.

Thèse : l'être rationnel ne connaît rien, sinon par une limitation

(66) P. 93-101.

Digitized by Google

préalable de son activité spontanée. Cette proposition a déjà été démontrée.

Antithèse : l'être rationnel n'a aucune activité spontanée sans quelque connaissance préalable. L'action libre implique en effet la connaissance de la fin conçue et de l'objet que doit modifier l'action.

La solution de cette opposition est dans la synthèse des deux termes ; et cette synthèse nous la trouvons au point de départ de la conscience. Le Moi, en effet, est originairement tendance à la spontanéité; mais en même temps, il a conscience de ce qu'il est: cette connaissance immédiate et involontaire de la tendance, qui détermine nécessairement l'intelligence, est un sentiment. C'est l'aspiration (*Sehnen*) ou sentiment indéterminé d'un besoin. Le problème est ici résolu dans son principe, puisque dans la tendance immédiatement connaissable nous trouvons la synthèse originaire d'une connaissance et d'une activité.

Il nous est facile de trouver maintenant la solution pour le degré de réflexion plus élevé, où nous nous trouvons placés dans le *Système de morale*. Si en vertu de l'égoïté, le réfléchissant et le réfléchi sont immédiatement unis dans le Moi objectif par le sentiment, où s'opère la synthèse de la connaissance et de l'activité; en vertu de l'égoïté, le moi subjectif et le moi objectif doivent être immédiatement unis de telle sorte que dans la conscience, l'activité s'unisse originairement à une fin et à la connaissance d'un objet déterminé sur laquelle elle s'exerce (67).

1° Elle doit être originairement unie à une fin. — Notre première action en effet est la satisfaction de la tendance objective, mais puisque le Moi doit se considérer comme posant lui-même son être, la tendance doit lui apparaître dès cet instant, à l'égard de cette action, comme une fin librement esquissée. Certes, ce moi sentant et poussé par la tendance est le Moi objectif qui s'oppose au Moi subjectif pensant et voulant, et ces deux Moi sont indépendants l'un de l'autre ; toutefois, ils sont identiques et constituent une seule et même substance. Par là s'explique la possibilité d'un concept originaire de fin. Sans doute ma première action devait nécessairement satisfaire la tendance et la tendance fournissait nécessairement pour cette action le concept de fin, mais le concept de fin donne à la tendance une tout autre signification. Alors que la tendance ne peut être autre que ce qu'elle est, le concept de fin se pose comme ayant pu être autre qu'il n'est, car il est esquissé par la liberté. De cette façon, je me pose comme ayant obéi à la tendance, tout en

(67) P. 101-107.

Digitized by Google

ayant pu lui refuser cette obéissance. C'est alors seulement que la conscience de ma force devient une *action* (68).

2° Elle doit être originairement unie à la connaissance d'un objet déterminé. De même que dans le Moi objectif le réfléchissant et le réfléchi n'étaient unis par le sentiment qu'en vertu de leur opposition originaire (la force interne et la contrainte sont l'une et l'autre senties dans le sentiment) (69), de même ici, le Moi subjectif, comme connaissance d'une fin ne peut être uni à l'objectif comme tendance que s'il s'oppose préalablement à lui d'une façon consciente, c'est-à-dire par la connaissance d'un objet déterminé. — Puisque sentiment et tendance expriment notre limitation, au système de limitation déduit à la synthèse précédente, correspond un système de sentiments et de tendances. Puisque sentiments et tendances sont posés en nous indépendamment de notre liberté, ce système constitue une *nature*. Enfin puisque la conscience de cette nature s'impose à nous et que la substance où se trouve ce système est identique à celle de notre Moi pensant et voulant, cette nature est *notre* nature (70).

Or, de même que le Moi pose une matière hors de lui pour s'expliquer par la causalité du Non-Moi, sa limitation originaire, de même il doit poser hors de lui une nature, en vertu de sa détermination originaire comme nature (point de vue transcendantal), pour ensuite, en partant de la première hors de lui, expliquer la seconde en lui (point de vue de la conscience commune). Ainsi il déduit sa propre nature du système constitué par toute la nature hors de lui. Comme il s'agit ici pour le Moi de s'expliquer non plus sa limitation, mais sa tendance, le Moi ne peut plus se servir du concept de causalité. Celui-ci donne lieu, en effet, à une série de réflexions déterminées l'une par l'autre, par laquelle le Moi pose la limite en la poussant incessamment: ce concept est donc bien approprié à l'explication de la limite, non à celle de la tendance qui en réalité conditionne ce mécanisme de causalité. Puisque ce mécanisme de *subsomption* ne peut suffire à rendre compte de sa nature, le Moi doit s'arracher à lui, et pour trouver l'explication, il doit renverser le procédé de la cause. Ainsi, lorsqu'on disait : « il faut trouver un fondement, le Moi ne peut être ce fondement », on supposait déjà que celui-ci s'obtient par un renversement du Moi, bref, que ce fondement est un Non-Moi. En s'arrachant librement à la subsomption, le Moi fait intervenir le jugement réfléchissant par lequel il se donne à

(68) P. 107-108.
(69) Cf. *Grundlage*, § 9, p. 297-299 (Synthèse 4).
(70) P. 108-109.

Digitized by Google

lui-même la loi de renverser la loi de subsomption. Puisque la causalité apparaît comme la transmission d'une force qui vient du dehors, le renversement de ce procès permettra de concevoir la tendance sous l'aspect d'une force qui se détermine elle-même. D'autre part, comme cette tendance est posée en moi indépendamment de ma liberté, on dira qu'elle *est déterminée* à se déterminer par elle-même. Ainsi nous pouvons dire que le tout de la nature hors de moi fonde en moi cette détermination par soi qui constitue ma nature ; que ma nature n'est qu'une partie de la nature hors de moi ; et que cette nature hors de moi, tout comme la nature en moi qu'elle est chargée d'expliquer, est une tendance, c'est-à-dire est constituée de telle sorte qu'elle se détermine par soi (71).

Or, le tout n'est pas autre chose que l'action réciproque de parties constituant une somme achevée. Soit la partie X; en elle se trouve une tendance ; mais que ce soit cette tendance différente de celle possédée par une autre partie, cela vient de ce qu'il y a hors d'elle un certain quantum de nature qui limite sa tendance à être le Tout, c'est-à-dire sa tendance à la réalité. Comme celle-ci doit être répandue dans le Tout et se trouver par conséquent dans chacune de ses parties, à chacune de ces parties manque la réalité de toutes les autres, en chacune par conséquent doit se trouver une tendance vers la réalité des autres. Mais, si j'ai librement séparé du Tout la partie X, je puis en X distinguer une autre partie Y, en Y, une autre Z, ainsi de suite, et en chacune de ces parties se trouve une tendance spécifique vers tout ce qui est hors d'elle. Je puis donc considérer chaque partie comme un tout et réciproquement. Or, ce qui est constitué de telle façon que chaque partie se détermine par soi, et que cette détermination par soi résulte de la détermination de toutes les parties par elles-mêmes, est un tout organique. Chaque partie à l'infini peut être considérée comme un tout, et réciproquement. La nature en général est donc un tout organique. Ce concept d'organisme exprime la causalité réciproque, synthèse du mécanisme (causalité) et de la liberté absolue (substance), de la nécessité et de la spontanéité (72).

La nature en général est posée comme un tout réel. Comme un tout réel également doit être posée ma propre nature. Or, c'est de la seule liberté de ma réflexion qu'il dépendait de considérer chaque partie de la nature, et par conséquent moi-même, comme un tout. Je n'avais donc là qu'un tout idéal, car la réalité, comme nous le savons, se marque par une contrainte. Pour être réellement un

(71) P. 109-111.
(72) P. 111-115.

Digitized by Google

tout, je dois donc me poser nécessairement et non librement comme tel ; et quant aux parties qui me composent, elles ne doivent pas être seulement un agrégat, mais un compositum ; c'est seulement ainsi qu'elles forment un tout indépendamment de ma volonté. La loi de l'auto-détermination appliquée à la tendance nous avait conduits à poser celle-ci comme se déterminant elle-même en tant que partie de la nature. Puisque cette loi est incapable de nous faire concevoir cette partie comme un tout réel, il faut la renverser, alors on dira que chaque partie ne se détermine pas par elle-même comme partie, mais qu'elle détermine elle-même sa totalité. Chaque partie du tout n'est déterminée à se déterminer de la sorte qu'en vertu des autres parties, et chaque tout fermé doit être considéré comme nous considérions plus haut l'univers, qui devient ainsi un tout de « touts », un système de « touts » réels. Soient en X les parties A et B, la tendance de A ne va pas vers une réalité qui lui manque, mais vers une réalité qui ne lui revient pas ; il en est de même pour la partie B ; en effet, la tendance de A va vers ce qui manque à B et celle de B vers ce qui manque à A ; nous sommes donc obligés d'opérer la synthèse de A et de B, et X apparaît alors comme un tout réel, et non plus comme un tout idéal. D'autre part, comme toute nature X est divisible à l'infini, chacune des parties obtenues possède réalité et tendance, mais dans chacune le rapport de la tendance et de la réalité ne peut s'expliquer que par le tout (73).

Mais de même que pour s'expliquer sa détermination comme tendance, le Moi devait nécessairement poser hors de lui une nature comme tendance, de même pour s'expliquer la loi de composition qui, indépendamment de sa liberté, le constitue comme tout réel, il doit attribuer nécessairement, à la nature hors de lui comme une de ses lois générales, cette tendance de chacune de ses parties à unir son être et son action à l'être et à l'action d'une autre partie. C'est la tendance à l'organisation (à organiser et à se laisser organiser) qui est une loi immanente de la nature. Nous savons d'autre part que cette tendance a eu, au moins en nous-mêmes, une causalité : en expliquant notre propre organisation par la nature hors de nous, nous avons posé notre être comme un produit organisé de la nature. Ainsi, aussi certainement que j'existe, je dois attribuer une causalité à la nature, car je ne puis me poser que comme son produit (74).

Synthèse E^3. — La synthèse précédente implique l'opposition de l'objectif (Moi réfléchi poussé par la tendance, nature), et du sub-

(73) P. 115-119.
(74) P. 119-122.

Digitized by Google

jectif (Moi réfléchissant, pensant, sujet de l'action causale du Moi élevé au-dessus de la nature), opposition rendue possible par l'identité primitive des deux dans la tendance originaire (*Urtrieb*). 1° Cette opposition doit se manifester dans la conscience et être saisie comme telle par le Moi subjectif ; elle apparaît alors au sein du Moi pensant et voulant comme l'opposition entre la poursuite du bonheur (faculté inférieure de désir) et la réalisation de la liberté (faculté supérieure de désir) ; 2° Cette opposition doit être enfin supprimée par la conscience, conformément à la tendance originaire. La conciliation des deux s'effectue par une synthèse qui se manifeste dans la conscience comme TENDANCE MORALE (75).

1° Objectif (faculté inférieure de désir).

a. — Je me trouve comme un produit organisé de la nature, produit dans lequel toutes les parties tendent à conserver l'union entre elles; c'est la tendance à la conservation. Ce produit ne peut subsister que si le tout se conserve : il y a donc une action réciproque entre le penchant et sa causalité. La tendance à la conservation tend à conserver non la vie en général, mais la vie de tel organisme; ce qui est nécessaire à cette vie particulière se trouve immédiatement réalisé par la tendance à l'organisation, immanente à la nature. D'autre part, cette tendance à la conservation est la condition sous laquelle un objet peut être désiré comme nécessaire à l'entretien du tout. Ce n'est pas la nature de cet objet hors de moi qui est au fondement de mes désirs, c'est ma propre nature ; il y a des aliments parce que j'ai faim et non le contraire.

b. — Le Moi réfléchit sur cette tendance qui devient une aspiration (*Sehnen*). Par là il se différencie du végétal qui ne parvient pas à cette réflexion; lorsque par exemple dans celui-ci la tendance à l'humidité n'est pas satisfaite, il meurt sans avoir conscience d'un besoin d'humidité. D'autre part, tant qu'elle reste inconsciente, la tendance se réalise nécessairement (exemple les grandes fonctions vitales, respiration, circulation, etc.); dès qu'elle s'élève à la conscience, s'il n'est pas en mon pouvoir de ne pas la ressentir, il dépend en tout cas de moi de la satisfaire. C'est ce qui a lieu, par exemple, pour la faim et pour la soif.

c. — Le Moi réfléchit sur l'aspiration et la spécifie ; il différencie entre eux les différents besoins au moyen de leurs objets. Chaque besoin a un objet et devient ainsi un désir. L'ensemble de ces désirs constitue la faculté de désirer. Mais ici, si ma conscience est libre,

(75) P. 122-125.

Digitized by Google

son objet, c'est-à-dire la tendance et ce qu'elle poursuit ne dépendent pas de la liberté. C'est là ce qui caractérise *la faculté inférieure de désirer*. Toutefois la liberté, apparue avec la réflexion sur l'aspiration, se manifeste en ce que je puis étouffer les désirs déréglés, en ne réfléchissant pas sur eux, bref en les ignorant. Ce que nous désirons, ce sont des objets de la nature que nous voulons unir à nous d'une certaine façon, par exemple des aliments, de l'air, etc. Comme les objets de la nature sont dans l'espace, ce qui désire les unir à soi doit aussi être spatial, par conséquent être un corps mû par la volonté et par suite articulé.

Nous ne désirons les objets de la nature que pour satisfaire la tendance. La satisfaction de la tendance prise pour elle-même est la jouissance. Celle-ci implique une joie sensible qui se réfère à l'état de notre être sensible et résulte de la tendance. Dans la satisfaction de la tendance naturelle, la nature de l'être ne poursuit pas d'autre fin que sa nature, que sa conservation et son épanouissement ; dans la nature, il n'y a pas de finalité relative, mais une finalité interne. En tant qu'il est nature, le Moi ne poursuit que le contentement de sa nature, ou la satisfaction de ses désirs sensibles. A ce stade, s'il est libre, s'il peut choisir avec conscience les différents moyens de satisfaire la tendance, il n'est encore qu'un animal intelligent, qui n'a d'autre principe de conduite que celui du bonheur (76).

2° Subjectif (faculté supérieure de désir).

d. — Précédemment, même quand le Moi était libre, l'élément subjectif en lui était déterminé par l'objectif. Mais en tant que l'homme réfléchit, apparaît en lui la tendance de la raison qui le pousse à se déterminer absolument par lui-même, comme sujet de la conscience, comme intelligence. L'objectif est inférieur au subjectif qui le domine. L'ensemble des désirs auquel donne lieu le subjectif après s'être librement intuitionné lui-même s'appelle donc à juste titre faculté supérieure de désir.

Dans cette réflexion sur lui-même comme sujet libre, la liberté cesse d'être simplement formelle, comme c'était le cas lorsque l'homme n'était qu'un animal intelligent. Au lieu de prendre librement comme fin la satisfaction de la tendance naturelle, elle prend la liberté elle-même pour fin. Ainsi le Moi se manifeste comme tendance vers la liberté pour la liberté. La liberté est ici matérielle. La liberté formelle faisait apparaître une force nouvelle qui se subs-

(76) P. 125-131.

Digitized by Google

tituait à la nature dans le principe de l'action ; mais la matière de l'acte demeurait ce qu'elle aurait été si la nature avait agi elle-même à la place du sujet libre. Ici, non seulement l'intelligence agit, mais elle agit autrement que la nature. Cette liberté se manifeste donc comme une tendance pure, qui s'oppose à la tendance naturelle, lui refuse toute causalité et méprise la jouissance. Il semble donc que si la tendance pure a de la causalité, rien ne doive se produire de ce qu'exige la tendance naturelle. Alors, hors de l'action purement intérieure par laquelle le sujet se détermine lui-même, il n'y aurait plus d'autre attitude possible à l'égard de la nature que celle d'une simple *abstention*. C'est la morale de certains mystiques (77).

3° Synthèse.

e. — Cette morale ne peut suffire, car je ne puis me poser comme libre que si je *veux* réellement; que si par conséquent, j'agis sur un objet. Or, je ne puis agir sur un objet qu'au moyen de la force naturelle que m'apporte ma tendance naturelle. Bref, l'objet immédiat de mon vouloir ne peut être qu'une détermination empirique et sensible, autorisée et exigée par la tendance naturelle. Or, si ma liberté devient principe d'action sur la nature, il semble qu'elle ne puisse être qu'une liberté formelle. D'un autre côté, la tendance pure à la liberté ne doit pas non plus perdre sa puissance causale. Cette contradiction ne peut être résolue que par la synthèse de la tendance naturelle et de la tendance pure.

En effet, ma tendance comme être naturel et ma tendance comme esprit sont en moi une seule et même tendance originaire (*Urtrieb*) vue de deux côtés différents ; et cette manifestation sous deux aspects divers est précisément le fait de l'égoïté. Quand je m'aperçois comme un objet complètement déterminé par la loi de l'intuition sensible, alors je suis pour moi tendance naturelle et nature; quand je m'aperçois comme sujet, alors je suis pour moi tendance pure spirituelle à la spontanéité. Les deux tendances doivent être unies dans le cercle de la conscience comme elles le sont originairement. Alors, la tendance inférieure doit cesser de prendre la jouissance comme fin et la tendance supérieure doit abandonner sa pureté, et cesser de ne pouvoir être déterminée par un objet. Il en résulte une activité objective dont la fin toujours irréalisable est absolue liberté, c'est-à-dire absolue indépendance à l'égard de toute nature. L'union des deux tendances donne la tendance morale, et l'activité objective ainsi obtenue est l'activité morale. Ainsi est

(77) P. 131-139.

Digitized by Google

déduite ici, avec le fondement de la moralité, son immédiate applicabilité aux objets (78).

Déterminons plus précisément cette applicabilité.

1) Comment la satisfaction de cette tendance pure qui donne sa forme à la tendance morale peut-elle intéresser le Moi ? L'intérêt qui s'attache à toute action exigée par une tendance exprime le rapport immédiat de celle-là à celle-ci. D'une façon générale, la tendance est objet de sentiment, le rapport immédiat à la tendance ne peut donc être qu'immédiatement senti: s'intéresser immédiatement à quelque chose, signifie sentir, indépendamment de tout raisonnement, l'harmonie ou la désharmonie de cette chose avec la tendance, c'est-à-dire l'harmonie ou la désharmonie du Moi avec lui-même. Si mon état réel s'accorde avec ce qu'exige ma tendance originaire, j'éprouve un sentiment de joie ; sinon, j'éprouve un sentiment de peine. La tendance naturelle ou aspiration tend à un accord du monde extérieur avec mon corps ; si cet accord se produit, nous éprouvons du plaisir. Mais la tendance pure n'est pas une aspiration; avec elle, le moi n'est pas poussé, mais se pousse lui-même. Cette tendance exige que le Moi se trouve comme agissant par lui-même spontanément; elle n'exige rien qui dépende de la nature sans dépendre de notre liberté. Elle-même et l'action à laquelle elle tend peuvent être objets d'intuition intellectuelle, mais jamais objets de sentiment. Toutefois, lorsque se produit l'harmonie entre le Moi sujet de la tendance et le Moi agissant surgit un sentiment d'approbation, — et dans le cas contraire, un sentiment de désapprobation. Comment ce sentiment est-il possible, puisque tout sentiment implique limite, et qu'ici, au contraire, des deux côtés, il n'y a que de l'action? C'est que l'harmonie entre les deux intuitions est un état *déterminé* qui se produit indépendamment de nous et, par conséquent, peut être senti. Cette explication s'applique au sentiment esthétique, intermédiaire entre le sentiment naturel et le sentiment moral. Comme l'accord de la réalité avec ma tendance naturelle ne dépend pas de ma liberté, le sentiment qui en résulte est une joie involontaire. Comme, au contraire, la satisfaction de la tendance pure dépend de ma liberté, la joie qui en résulte donne lieu au contentement de soi. La peine qui résulte du refus de la satisfaction s'appelle remords. Cette faculté supérieure de sentir, c'est la conscience morale (79).

2. Comment la tendance pure peut-elle exercer sa causalité? Si vraiment elle l'exerce, il doit y avoir une série d'actions allant à

(78) P. 139-142.
(79) P. 142-147.

Digitized by Google

l'infini, et dont le terme idéal est la réalisation du Moi absolu. « Accomplis ta destinée en toute occasion ! » tel est le commandement de la morale, que je puis toujours observer parce que la nature a rendu possible en toute occasion l'action par laquelle cette destinée s'accomplit. Il y a à chaque moment quelque chose d'approprié à notre destinée morale, qui est en même temps exigé par notre tendance naturelle. Néanmoins, tout ce qu'exige celle-ci n'est pas conforme à la tendance morale. La série de la tendance naturelle considérée en soi est par exemple A.B.C., la destinée morale de l'individu, en s'accomplissant, ne réalise jamais qu'une partie de B : mais après cette action, la tendance naturelle est autre que si la détermination qui la précédait avait été produite par la nature. Cette nouvelle tendance naturelle n'est à son tour réalisée qu'en partie, etc., à l'infini. Ainsi, dans toute détermination possible, les deux tendances se rencontrent partiellement (80).

Telle est la synthèse d'où résulte la tendance morale. Puisqu'elle reçoit de la tendance naturelle sa matière, elle est positive, c'est-à-dire qu'elle incline à des actions déterminées. Puisqu'elle reçoit de la tendance pure la forme absolue, elle est autonomie, elle tend à une causalité absolue et catégorique, c'est-à-dire que ce qu'elle exige est exigé comme nécessaire. « Agis avec liberté, pour réaliser la liberté », voilà ce qu'exige la tendance morale.

Dans le premier sens, la liberté concerne la forme de l'action, et la tendance exige que l'on prenne *conscience* de la liberté et du devoir pour agir uniquement en vertu de cette conscience qui est la conscience morale. Ainsi la tendance morale exige que l'on n'agisse jamais sous l'empire d'une tendance, elle n'a donc de causalité que dans la mesure où elle n'en a pas comme tendance. Elle s'adresse à l'intelligence et lui prescrit d'être indépendante comme intelligence, ce qui n'est possible que si celle-ci se détermine uniquement par un concept indépendamment de toute impulsion aveugle. C'est pourquoi celui qui agit poussé par l'instinct de sympathie ou de pitié n'agit pas moralement et par conséquent agit contre la morale. « Parviens à la conscience morale, et agis suivant ta conscience », telles sont les prescriptions qui constituent la moralité dans sa forme.

Dans le second sens, la liberté est la matière que doit réaliser l'action libre.

Notre étude devra donc maintenant porter sur les conditions formelles et sur les conditions matérielles de la moralité (81).

---

(80) P. 147-151.
(81) P. 151-156.

Digitized by Google

§ III. — *Déduction de l'application du principe moral*

La causalité du Moi sur le Non-Moi au point de vue de la causalité du Moi sur le Non-Moi est étudiée à ce même point de vue. Jusqu'ici, la tendance morale a été posée dans le Moi quant à sa forme et quant à son contenu au moyen de l'être du Moi (tendance originaire = *Urtrieb*) : point de vue objectif opposé au point de vue subjectif du Moi intelligent. Le Moi lui-même ne s'élevait pas au-dessus de la tendance. Maintenant le Moi doit s'approprier la tendance morale, et réaliser librement celle-ci, en se posant comme une intelligence indépendante en elle-même de toute tendance : point de vue subjectif de la causalité du Moi proprement dit.

Synthèse A[4]. — Par la synthèse de la tendance naturelle et de la tendance pure, le moi conscient a été posé comme tendance morale. Comment cette synthèse est-elle possible? Le philosophe qui observe le Moi du dehors le sait : elle est possible grâce à la tendance originaire qui en est le fondement absolu. Le Moi doit prendre la place du philosophe et s'élever lui-même à la conscience de ce fondement ; il réfléchit donc sur la tendance morale qui se manifeste comme opérant en lui la synthèse du Moi pratique et du Moi théorique fondée absolument par le Moi pratique. Par là, il prend conscience de son absoluité dans un SENTIMENT DE CERTITUDE. C'est alors qu'il peut agir moralement, c'est-à-dire non plus poussé par la tendance, mais en vertu de la connaissance de son absoluité à laquelle il s'est élevé librement. Ici se pose l'absoluité de la forme: la forme et le contenu de la loi morale sont aperçus uniquement à travers sa forme; c'est l'exposé systématique des conditions formelles de la moralité.

La tendance morale doit être à la racine de nos actions; or elle ne peut en assurer la moralité qu'à condition de ne pas se manifester comme tendance, mais comme liberté : sa causalité consiste à ne pas avoir de causalité (82). Pour lui donner satisfaction, le Moi ne doit donc pas se laisser pousser aveuglément par elle, mais agir en vertu de la conscience claire de ce qu'elle prescrit, bref *par devoir*. Cette conscience claire doit pouvoir être possible et le Moi doit être certain qu'elle nous révèle véritablement notre devoir; autrement, il subsisterait encore en elle quelque chose d'obscur et d'incertain. En d'autres termes, manquant encore de clarté, elle

(82) Cette tendance se manifeste donc comme tendance (obscure) vers une conscience *claire*, comme tendance vers une action qui n'a pas son principe dans la tendance, mais dans un clair concept.

Digitized by Google

manquerait de conscience, et nous ne pourrions pas agir avec pleine conscience, c'est-à-dire par devoir.

Dans la synthèse précédente, la tendance morale se manifestait immédiatement à nous comme sentiment moral ; mais comme le Moi ignorait le fondement de ce sentiment, il ne pouvait être sûr de son infaillibilité. La conscience morale n'avait alors rien de solide; elle n'était qu'une inspiration incertaine pour une action qui, toute la vie, demeurait hésitante (83). En vérité, elle n'était pas encore une conscience claire, mais un sentiment aveugle; elle ne nous permettait pas d'agir par principe, mais par instinct. Ne pouvant déterminer *a priori* ce qu'est le devoir, ce sentiment se manifestait seulement une fois l'action accomplie par une approbation ou une désapprobation. A ce degré inférieur de conscience, la loi morale ne pouvait le plus souvent que servir de pierre de touche dans les jugements d'appréciation portés sur les actions une fois accomplies; mais elle n'était pas le principe même de la production de ces actions, elle manquait de praticité véritable (84).

Ainsi, la conscience morale ne peut devenir principe que si elle acquiert l'absolue clarté et l'absolue certitude. D'autre part, cette conscience claire ne peut se réaliser que si le Moi parvient à la conscience de la conscience primitive, c'est-à-dire à la conscience de son absolu fondement. La conscience morale est donc une conscience absolue qui se légitime elle-même ; elle est l'actualisation de la certitude dans le « pour soi » et ainsi s'avère comme étant le critérium absolu de la moralité et de la vérité.

Puisque je ne puis agir moralement sans cette conscience, et que la clarté de cette conscience qui en fait un principe pour l'action, est prescrite par la conscience elle-même, on peut dire avec Kant que la conscience morale (*Gewissen*) est une conscience (*Bewusstsein*) qui est elle-même un devoir. Ou bien encore, puisque cette conscience absolue est liée à la nécessité pour toute action morale d'avoir le clair concept, c'est-à-dire la liberté et non la tendance comme principe, on peut dire que la loi morale est la loi de se donner à soi-même la loi (85).

Comment donc le Moi s'explique-t-il la possibilité de la conscience et réalise-t-il en lui la certitude exigée ?

---

(83) P. 164.

(84) P. 209. — Cf. *Kritik aller Offenbarung*, § 6, I, p. 90. « Chez tous les peuples qui vivent en société, il existe un certain sens moral; mais chez ceux où la sensibilité domine, le sentiment n'est pas pour chacun le principe déterminant de ses propres actions, mais sert uniquement de principe pour juger (*Beurteilungsprinzip*) les actions d'autrui.

(85) *Ibid.*, p. 173.

Digitized by Google

Si la conduite morale est possible, cette conscience absolue doit exister. D'autre part, cette conscience est une connaissance et se réfère par conséquent au théorique. Ainsi la loi morale, qui est purement pratique, exerce une causalité sur le théorique en le déterminant à former une connaissance certaine. C'est le *primat* du pratique sur le théorique (86).

Comment se révèle cette approbation par la loi morale ?

La loi morale exige une conviction déterminée X. Comme elle n'est pas elle-même une pure faculté théorique, elle compte que celle-ci, c'est-à-dire que le jugement réfléchissant découvrira la connaissance exigée. Mais les facultés théoriques ne peuvent elles-mêmes garantir la justesse de ce qu'elles découvrent ; cette garantie ne peut être apportée que par la loi morale, qui exprime l'essence suprême de l'homme.

Comment se révèle cette approbation de la loi morale ?

Le champ d'action pour la loi morale commence dans l'homme empirique aux limites originaires de son individualité et s'étend de là jusqu'à la fin irréalisable que la loi prescrit de réaliser en suivant une voie complètement déterminée : l'ordre de la nature. En toute situation il existe donc pour chaque homme un déterminé X exigé par la loi morale. La tendance du Moi à réaliser cet X détermine le jugement à le découvrir et la tendance morale se manifeste alors comme une tendance vers une connaissance déterminée. Supposons que X soit découvert, alors la tendance vers la connaissance s'accorde avec la connaissance elle-même, et cette harmonie du Moi réel et du Moi originaire se manifeste par un sentiment de certitude : le sentiment qu'une action est *bonne* ou qu'une connaissance est *vraie*. Dans le sentiment esthétique, comme la tendance qui est au fondement de la connaissance n'exige pas la représentation qui lui satisfait, mais l'attend du bon plaisir de la nature, l'approbation froide fait place à une joie (esthétique) qui marque le caractère inespéré de la satisfaction (87).

Ainsi, c'est seulement en tant que je suis un être moral qu'une certitude est possible pour moi. Le critérium de toute connaissance théorique ne peut se trouver lui-même dans le théorique. Exprimant l'accord immédiat de notre conscience avec le Moi originaire, le sentiment de certitude exprime l'Absolu en nous, et ne peut nous tromper. La nature de ce sentiment achève de caractériser l'action morale qu'il fonde. Puisqu'il se produit par l'accord d'un acte du jugement avec la tendance morale, il implique de la part du sujet

(86) P. 165.
(87) P. 165-167.

Digitized by Google

un acte de jugement personnel. On ne peut donc agir moralement, c'est-à-dire conformément à sa conscience, quand on ne juge pas soi-même, mais qu'on se soumet à une *autorité* (88).

Quelles sont les connaissances qui sont approuvées par ce sentiment, critère de la certitude?

Je n'ai de connaissance d'objets que par la limitation de ma tendance originaire. D'autre part, l'objet est déterminé corrélativement suivant les déterminations de celle-ci. Si je réfléchis simplement sur ce fait que ma tendance est limitée, je détermine corrélativement l'objet comme une chose immobile, matière indestructible. Si je réfléchis sur ma liberté et que j'aperçoive la tendance comme poussant progressivement la limite, je détermine l'objet comme quelque chose de modifiable, et cette modificabilité est envisagée comme un moyen en vue de réaliser certaines fins. Si je ne prends conscience que d'une partie de ma tendance, je ne saisis qu'en partie la finalité de l'objet. Si je saisis ma tendance dans sa totalité, comme tendance vers l'absolue spontanéité, ce qui est le cas lorsque je me suis élevé à la conscience de la loi morale, alors je saisis toute la finalité de l'objet, c'est-à-dire sa fin véritable. C'est cette connaissance de la finalité véritable ou complète des choses, qui est approuvée par la loi et accompagnée de certitude.

Nous avons ici décrit le cercle complet de la synthèse. Ce qui peut contenter la tendance morale est réellement déterminé par elle, mais ne peut être révélé que par les facultés théoriques. Elle approuve alors ce que celles-ci ont découvert. Grâce à cette connaissance, elle peut ensuite agir réellement, et réaliser ce qu'elle a réellement déterminé; une fois réalisée, la détermination apparaît de nouveau à la faculté théorique, mais comme un objet réel (*Nachbild*). Cette action réciproque de la connaissance et de la tendance, n'est que l'action réciproque de la tendance morale sur elle-même : elle se réalise grâce à la connaissance de ce qu'elle détermine, et exige cette connaissance pour se réaliser (89).

Remarques sur l'origine du mal.

Si l'on considère la forme de la moralité, on y trouve ces deux commandements :

1° Agis avec la claire conscience de ton devoir; par conséquent, parviens à cette claire conscience.

2° N'agis jamais contre ta conscience, car ce serait être méchant.

L'examen du premier commandement nous a renseignés sur les

(88) P. 167-169; 175-176.
(89) P. 169-172.

Digitized by Google

conditions du second : je ne puis agir méchamment que lorsque je ne me suis pas élevé à la claire conscience de mon devoir. En ce cas, en effet, celle-ci ne peut être principe de mon action, et ma conduite est immorale. Mais si le méchant agit mal parce qu'il n'a pas conscience du mal, comment peut-il parfois éprouver du remords, et ainsi avoir l'air d'agir contre sa conscience?

C'est qu'en ce cas il a une conscience du bien et du mal, mais comme elle n'a pas atteint un assez haut degré de clarté, elle ne se manifeste pas suffisamment *avant l'action* pour pouvoir *l'inspirer*. C'est pourquoi elle n'apparaît qu'une fois l'acte accompli, sous la forme de remords.

Le mal a donc sa source dans une insuffisance de la réflexion. Pour en connaître les causes, il suffit par conséquent de suivre le développement de la conscience morale, c'est-à-dire de décrire les réflexions successives qui constituent « l'histoire de l'être rationnel empirique (90) ».

a. — Au-dessus du stade de la vie végétative, de la tendance à la conservation et de l'inertie, *b* — au-dessus du stade de l'instinct qui s'accompagne de conscience, mais où l'homme n'est encore qu'un animal, il y a trois stades de réflexion libre, nécessaires moralement, c'est-à-dire nécessaires pour la réalisation de notre essence absolue.

c. — Au premier stade, l'homme est un animal intelligent, il est capable de choisir entre différentes façons de contenter l'instinct naturel; il embrasse en un *concept* tous les modes possibles de satisfaire à cet instinct, et il en extrait comme d'une majeure tel mode qui convient à tel cas particulier : il se donne une *maxime*, celle du bonheur. Dans cet état, l'homme ne peut concevoir d'autre maxime, car concevoir signifie rattacher une pensée à une autre, c'est-à-dire implique une unité de plan. Au contraire, l'homme ne peut s'élever à une maxime supérieure que par un acte de liberté qui sépare d'un hiatus incompréhensible le plan nouveau du plan ancien (91).

d. — A ce stade nouveau, l'homme prend conscience de sa spontanéité, seulement comme tendance aveugle, car il ne réfléchit pas sur elle avec conscience et intention, mais poussé par une tendance. Il agit donc ici par impulsion et non suivant une maxime, quoique une telle maxime existe inconsciemment en lui. C'est une maxime par laquelle il fait de son vouloir le maître incontesté et sans frein de tout et de tous. On ne veut pas être juste, mais magnanime et

(90) P. 177-178; 191 sq.
(91) P. 178-184.

Digitized by Google

généreux; ni respectueux, mais bienveillant. Puisque nous agissons inconsciemment poussés par une tendance, nous produisons des actes sans les avoir déduits au préalable d'un concept. Ces actes sont comme un donné que nous cherchons après coup à rattacher à une maxime, et qui peuvent nous surprendre par la bonté qu'ils révèlent. Ils nous font éprouver cette joie qui ne se rapporte qu'aux événements inespérés. Nous nous jugeons meilleurs que tout, au lieu de nous apercevoir tels que nous devons être. Nous considérons ces actes comme des « *opera supererogativa* » et non comme des actions simplement requises par le devoir. De là est venue la doctrine de Rousseau sur la bonté originaire de l'homme, alors qu'originairement l'homme n'est ni bon ni méchant, mais devient l'un ou l'autre par sa liberté (92).

e. — Par une nouvelle réflexion l'homme s'élève à un état supérieur. Cette réflexion limite sa volonté absolue en la déterminant; elle la détermine par son essence absolue. La tendance absolue n'a de causalité qu'en cessant d'avoir une causalité comme tendance; l'homme doit agir avec conscience et liberté, suivant la maxime du devoir. Cette conscience une fois atteinte, notre conduite y est nécessairement conforme. Il est impossible d'admettre que nous refusions d'accomplir notre devoir parce que c'est notre devoir. Il y aurait là pour notre esprit une contradiction diabolique puisqu'il s'agirait pour notre intelligence tout à la fois d'exiger comme obligation l'accomplissement d'une certaine action et d'exiger dans le même moment et sous le même rapport qu'elle ne soit pas accomplie.

En revanche, il est très possible que la claire exigence du devoir s'obscurcisse en nous : c'est par un acte de spontanéité que se produit cette conscience, et celle-ci ne subsiste que par la persévérance de cet acte. Enfin, puisque la conscience dépend de notre liberté, la détermination nécessaire de l'action par la conscience n'implique nullement le fatalisme (93).

Nous voyons pourquoi, selon Kant, le mal doit être considéré à la fois comme inné chez l'homme et comme dépendant de sa liberté. Originairement en effet, l'homme est situé dans l'état inférieur, mais il dépend de sa liberté de s'en arracher.

Nous concevons aussi que ce mal puisse être dit *radical*, car il y a lieu de s'attendre à ce que l'homme reste à l'état inférieur où la nature l'a placé. La nature est, en effet, force d'inertie. Cette force exprime la subsistance du Non-Moi et de sa résistance, par laquelle

(92) P. 184-191.
(93) P. 191-197.

Digitized by Google

s'explique la limitation permanente de la tendance. Or, à ce stade inférieur, je suis moi-même nature; il y a donc en moi cette force d'inertie qui constitue la paresse inhérente à l'homme, et s'oppose à son amélioration (94).

Synthèse B[4]. — Synthèse du concept d'Egoïté et du concept d'autonomie absolue. MATIERE DE LA LOI.

La synthèse du réfléchi et du réfléchissant, posée précédemment au point de vue de la forme, est posée ici au point de vue de la matière. C'est la déduction des conditions matérielles de la moralité. La matière que la forme approuve et détermine est ici de nouveau déterminée par la matière absolue ou l'objet de la tendance, c'est-à-dire par l'autonomie absolue.

Dès les synthèses précédentes, nous avions amorcé le problème des conditions matérielles.

Qu'est-ce qu'exige le devoir? Ce que la conscience approuve. Qu'est-ce que la conscience approuve? Les actions qui sont dans cette série par laquelle le Moi se rapproche de son autonomie absolue (*Synthèse E*[3]).

Comment connaître *a priori* ces actions? Par la connaissance certaine du devoir, connaissance que la conscience nous fournit maintenant *a priori*. En quoi consistent ces actions que le devoir exige *a priori?* A traiter chaque objet suivant son but final. Comment traiter chaque objet suivant sa fin? Il faut déterminer le rapport de chacun au but final. Pour saisir la fin véritable des choses, je dois saisir la totalité de ma tendance (synthèse A[4]). La présente synthèse résout la question suivante : Comment déterminer et saisir la totalité de ma tendance?

Toute totalité étant achevée est limitée. Cette limitation ne peut porter sur la forme, car la tendance va vers l'Autonomie qu'elle ne peut jamais atteindre; elle y tend à l'infini, et rien ne saurait limiter cette infinité; elle porte donc sur la matière; il y a certains objets vers lesquels ne doit pas se diriger la tendance. Cette limitation, étant originaire et nécessaire, doit être fondée dans la raison. Or, il n'y a aucune limitation de la raison par elle-même sinon celle qui fait de l'être rationnel un Moi. La détermination originaire de la tendance fondée dans la raison est donc celle qui provient de l'Egoïté. Ainsi la tendance est saisie dans sa totalité quand on ne retient d'autre limitation en elle que celle que lui confère l'Egoïté. Bref la tendance conçue dans sa totalité va vers l'autonomie absolue du *Moi comme tel*. Le concept d'Egoïté et celui d'autonomie absolue

(94) P. 198 sq. — Cf. Leibnitz, *Théodicée*, § 380.

Digitized by Google

doivent être unis par une synthèse, et nous obtenons le contenu matériel de la loi morale : l'obligation pour moi de devenir autonome constitue ma fin dernière; et tout ce qui dans les choses en fait des instruments pour cette autonomie constitue leur fin et doit être employé par moi conformément à celle-ci. Nous avons trouvé le fil conducteur que nous suivrons dans la déduction : pour épuiser le contenu de la loi morale, nous n'avons qu'à indiquer complètement les conditions de l'Egoïté et rapporter celles-ci à la tendance vers l'autonomie (95).

Synthèse C[4]. — Synthèse des conditions de la *causalité* du Moi avec l'autonomie. — COMMANDEMENTS RELATIFS AU CORPS.

Le Moi ne peut pas être Moi s'il ne réfléchit pas sur lui-même pour se poser objectivement comme un Moi. Ce Moi objectif est en dehors du Moi réfléchissant et subjectif. Il est nature, tendance naturelle; il est posé dans le monde sensible; il en est une partie; mais comme en même temps il doit être un Moi, il doit s'opposer à la nature hors de Moi. Il est *ma* nature, il tombe sous la domination du Moi réfléchissant; il lui fournit la force réelle. Ainsi dans cette partie du monde sensible attribué au Moi se manifeste immédiatement la volonté du Moi libre : nous avons reconnu ici le corps (*Leib*). Le corps est instrument de toutes nos perceptions et de toutes nos connaissances. Il est l'instrument de toute notre causalité.

La tendance naturelle vise à la conservation et au perfectionnement du corps pour lui-même : la nature n'a que la nature comme fin. Au point de vue de la tendance naturelle, le corps et les jouissances sensibles sont des fins en soi.

Au point de vue de la tendance à l'autonomie, la fin en soi est la réalisation de l'autonomie. Cette réalisation implique l'action sur le monde. Cette action n'est possible que par le corps. Je dois donc entretenir mon corps comme *moyen* de réaliser l'autonomie.

De là se tirent les trois commandement matériels de la moralité à l'égard du corps :

1° Commandement négatif : « Ne le traite jamais comme une fin, ne te sers jamais de lui pour rechercher la jouissance en elle-même ».

2° Commandement positif : « Fais de ton corps un instrument apte à accomplir toutes les fins de la liberté. Evite d'éteindre en lui les sensations et les désirs; évite de diminuer ses forces ». Ainsi sont condamnées les doctrines mystiques de mortification.

3° Commandement limitatif : « Entretiens ton corps et jouis de

(95) P. 206-212.

Digitized by Google

ton corps dans les limites où tu peux par là l'éduquer et en faire un excellent instrument pour réaliser la liberté (96) ».

Synthèse D[4]. — Synthèse des conditions de la *substantialité* du Moi avec l'autonomie. — COMMANDEMENTS RELATIFS A L'INTELLECT.

Le Moi ne peut pas être Moi s'il ne réfléchit pas sur lui-même pour se poser objectivement comme un Moi. Lors de la synthèse précédente, nous réfléchissions sur l'objectif. Ici nous réfléchissons sur le subjectif, c'est-à-dire sur la réflexion. Or, par la réflexion, le Moi est *intelligence*. L'intelligence est donc la seconde condition de l'Egoïté. Par elle, le Moi (libre) peut se poser lui-même comme se posant par lui-même, c'est-à-dire se poser comme étant de lui-même sa propre substance.

Au point de vue de la tendance égoïste, l'intelligence n'est pas affranchie de la tendance; son développement est recherché uniquement pour les satisfactions que ma curiosité peut en tirer.

La tendance à l'autonomie s'adresse à l'intelligence et prescrit au Moi d'agir non point par tendance, mais par concept. (Cf. synthèse E[3] *sub finem;* synthèse E[4]). La loi morale n'est donc telle que si je suis intelligence et que si j'ai proclamé la loi comme ma loi, comme la maxime de mes actions. Le corps conditionnait la causalité de la loi morale; l'intelligence en conditionne l'existence absolue dans la conscience, bref, sa substantialité. Puisque l'intelligence est le « véhicule » de la loi morale, elle doit être subordonnée à celle-ci, non matériellement — il n'y a pas certaines connaissances que l'on doive, pour des raisons morales, s'interdire ou s'efforcer de découvrir, — mais formellement; je dois chercher à étendre au maximum mes connaissances, non pour satisfaire à mon intelligence comme si celle-ci et la science étaient des fins en soi, mais pour renforcer le moyen par lequel la loi morale peut se manifester en nous.

Cette synthèse donne lieu à trois commandements matériels :

1° Commandement négatif : « Ne subordonne à rien la liberté de ta raison théorique; ne recherche rien hors de la connaissance du vrai ».

2° Commandement positif : « Fortifie le plus possible tes facultés de connaître : pense, apprends, cherche le plus possible ».

3° Commandement limitatif : « Cherche par devoir et non pour satisfaire une vaine passion de curiosité (97) ».

Synthèse E[4]. — Synthèse des conditions (externes) de la liberté

(96) P. 212-216.
(97) P. 216-218.

Digitized by Google

du Moi, c'est-à-dire de son *action réciproque* entre lui et d'autres « Moi », avec l'autonomie. — LA SOCIETE ET LES CORPS SOCIAUX.

Nous avons prouvé dans le *Système du droit naturel* que le Moi pour se poser doit se poser comme individu. La conscience de l'individualité est donc une condition de l'Egoïté.

Le *Système de morale* étant plus élevé que le *Système du droit* dans la hiérarchie des sciences philosophiques, peut donner de cette proposition une démonstration fondée sur un principe supérieur. Ce principe est le suivant : Tout objet de réflexion est nécessairement limité; le Moi libre, s'il réfléchit sur lui-même pour se trouver comme tel, doit limiter son activité libre, et l'opposer à l'activité libre en général.

Au premier abord on ne trouve pas dans ce principe une raison suffisante pour poser des individus hors de moi; car le Moi pourrait poser l'activité libre extérieure à la sienne simplement par un acte de son activité idéale, comme une activité seulement possible; — possible pour lui-même quand bien même pour le moment il voudrait s'en abstenir, possible aussi pour d'autres êtres libres. C'est ce qui se produit très souvent dans le cours de la conscience; à chaque fois que je m'attribue une action, par là même je la dénie à d'autres êtres possibles.

a. — *Individu hors de moi.* — Mais je ne puis concevoir d'activité libre possible sans trouver une activité libre réelle en moi, et je ne puis trouver cette activité réelle sans réfléchir sur ma tendance naturelle et attribuer sa force au Moi intelligent agissant librement par concept. Cette réflexion n'est pas possible sans ce Moi agissant avec liberté. Or ce Moi libre ne peut être tel que par une sollicitation à agir librement dont la cause se trouve dans un Moi hors de lui. Ainsi le Moi ne peut se reconnaître libre sans admettre un être libre hors de lui, sans reconnaître la liberté de cet être, et sans limiter par là sa liberté. Par cette limitation originaire de sa liberté, il se pose comme individu. C'est une condition de l'Egoïté de se poser de la sorte.

Quel commandement matériel résulte de la synthèse de cette condition avec l'autonomie? La synthèse de la tendance naturelle et de la tendance à l'autonomie aboutissait à une subordination de la première à la seconde. La synthèse de l'intelligence et de la tendance à l'autonomie ne subordonnait matériellement ni la première à la seconde, ni la seconde à la première. Ici la synthèse de la liberté d'un autre individu hors de moi avec la tendance à l'autonomie subordonne la seconde à la première : je ne dois pas conquérir mon autonomie au détriment de la liberté de l'autre. En effet, puisque cette liberté d'autrui rend possible ma liberté, ma tendance à l'au-

Digitized by Google

tonomie ne doit pas vouloir anéantir ce qui précisément la conditionne (98).

b. — *Communauté des individus.* — Rien qu'en posant un individu hors de moi, il y a certaines actions libres possibles, celles qui conditionnent la liberté de l'autre, qui sont devenues impossibles pour moi. Mais dans le cours de l'action, il faut aussi, en vertu du concept de liberté, que je choisisse continuellement certaines actions dans toute la sphère du possible. Or, d'après l'hypothèse qui nous sert de principe, d'une part ceux qui prennent possession des actions exclues par ma liberté sont des individus possibles, d'autre part à chaque action je détermine davantage mon individualité (99).

Puis-je établir la réalité de ces individus? Originairement mon individualité se trouve déterminée indépendamment de ma liberté, par son rapport avec l'être rationnel hors de moi; à partir de ce moment, tout ce qui la caractérise doit être l'œuvre de ma seule liberté. Au fur et à mesure que j'agis, mon être se détermine et limite les possibilités de mon être à venir, mais tout ce que je pourrai choisir dans les possibilités qui restent, dépend de ma liberté, et non de quelque cause extérieure à moi. Hors de l'action exercée originairement sur moi par l'unique individu hors de moi, je ne puis démontrer *a priori* la réalité d'aucune autre influence extérieure. Je ne puis donc démontrer *a priori* la réalité de plusieurs individus hors de moi.

Je puis toutefois en établir *a priori* la possibilité.

D'abord, puisque l'essence même de la liberté m'impose dans chaque action libre une limite, elle rend possibles d'autres êtres réels qui pourraient, au delà de ma limite, agir librement de leur côté. D'autre part, ces êtres peuvent être réels pour moi : ils peuvent exercer sur moi une influence propre à l'être libre, en m'invitant à agir librement. Ils peuvent aussi manifester leur présence par une façon spéciale d'agir sur la nature, façon que révèlent les objets fabriqués. Ces objets, qui servent d'instruments en vue de quelque chose, impliquent chez leurs auteurs la notion de la fin à laquelle ils doivent servir, c'est-à-dire un concept de concept, équivalent à cette notion de notre raison et de notre liberté que l'on doit supposer chez celui qui nous traite en personne libre (100).

Supposons qu'une telle influence se produise, alors je suis limité, non plus seulement comme être raisonnable en général, mais comme être raisonnable particulier. Cette limitation particulière ne peut

(98) P. 218-222.
(99) P. 222.
(100) P. 222-225.

Digitized by Google

être déduite *a priori* de la limitation universelle, car elle ne serait plus particulière. Elle représente l'élément purement contingent et empirique de l'individualité. Ainsi l'individu *peut*, dans le cours de son action, être déterminé non pas uniquement par la liberté, mais aussi par une limitation originaire, contingente, et qui échappe à toute déduction.

La philosophie pure s'arrête à cette possibilité, et nous sortons de sa sphère lorsque, nous fondant sur un fait, nous affirmons, avec l'existence de cette limitation, la réalité d'une multitude d'êtres hors de nous. Ainsi les propositions matérielles qui résultent de l'existence de cette communauté sont étrangères à la science pure. Examinons ces propositions (101).

Une fois admise l'existence de la communauté des êtres raisonnables, on doit convenir qu'originairement les actions libres des autres individus se trouvent inscrites en moi comme des points qui limitent mon individualité et la différencient de toutes les autres : ces actions doivent être prédestinées pour nous de toute éternité. Si la perception de leurs actions est prédestinée pour moi, celles-ci ne le sont pas pour eux, puisqu'elles sont libres. Réciproquement et pour la même raison, la perception de mes actions est prédestinée pour eux, quoique celles-ci ne le soient pas pour moi. Comment cette liberté des actions en chacun est-elle compatible avec la prédétermination pour chacun des actions de tous les autres? Puisque toutes les influences des êtres libres sont déterminées originairement et *a priori*, c'est qu'elles sont déterminées toutes ensemble hors du temps : la production de ces actions dans le temps reste indéterminée. Les influences que je subirai dans l'avenir sont prédéterminées, mais non point que tel et tel individu en seront les auteurs. De même les influences que je pourrai exercer sur les êtres libres hors de moi sont prédéterminées, mais il n'est pas prédéterminé que ce soit moi qui doive les exercer. Un autre peut les exercer à ma place et à un autre moment; et si celui sur qui j'ai pu les exercer s'était fait lui-même avec liberté le Moi que je suis, personne n'aurait exercé sur lui de telles influences. Bref, il y a pour toute la raison un divers infini de liberté et de perception que les individus se partagent dans le temps d'une façon absolument contingente.

La difficulté de résoudre ce problème vient de l'attitude prise par le dogmatisme, qui fait de l'être ce qu'il y a d'originaire dans l'individu, et de l'action une simple conséquence de l'être. En vérité, l'être à chaque instant est fait par l'action. S'il est vrai de dire

(101) P. 225-226.

Digitized by Google

que tel homme, par ce fait même qu'il est tel homme, ne peut agir autrement qu'il ne le fait, même quand il agit mal, ce qui est une proposition identique, on doit ajouter qu'il est en son pouvoir de ne pas être tel qu'il est, et qu'un être tel que lui *ne doit* jamais exister dans le monde (102).

Quels sont les commandements matériels de la moralité qui doivent résulter de l'existence de ces êtres libres hors de moi? Ceux mêmes qui résultent de l'existence d'un seul être libre hors de moi : « Ne viole pas la liberté de l'être raisonnable; — garde-toi par conséquent de changer ce que sa liberté produit dans le monde ».

Nous rencontrons ici une contradiction : 1° la loi morale m'oblige à soumettre ce qui me limite, c'est-à-dire le monde, à ma fin absolue, elle m'ordonne d'en faire les moyens de réaliser ma spontanéité absolue; 2° cette même loi, envisagée dans ses manifestations particulières, m'interdit de soumettre à ma fin quelque chose qui me borne et qui appartient au monde.

Le problème est résolu par le concept de fin dernière. Si l'Egoïté implique nécessairement que je doive être un individu, elle n'implique pas que je doive être tel individu, A ou B; par rapport à elle chaque individu est contingent. La tendance à l'autonomie étant celle de l'Egoïté, n'a que l'Egoïté comme fin; elle ne tend donc pas à l'autonomie de A ou de B, mais à l'autonomie de la raison en général. L'autonomie de toute la raison est ainsi la fin voulue par chacun. Chaque individu particulier, considéré non seulement dans son corps, mais dans toute son individualité empirique, n'est qu'un instrument de cette fin (103).

Puisque nous désirons tous la même fin, l'action d'autrui ne peut m'être indifférente. Nous devons désirer que tous agissent avec la conscience du même devoir, de la même fin à accomplir. Nous devons donc désirer qu'en tous règne une conviction morale identique; et comme ces convictions sont différentes, il nous faut travailler à les unifier dans le bien. C'est pourquoi nous devons entrer en rapports avec nos semblables et nous livrer à une activité sociale. Si le droit rend possible la communauté sociale, la morale en pose la nécessité (104).

c. — *Eglise.* — Puisque cette conviction est morale, elle doit être libre. L'unité des convictions morales ne peut être cherchée par la force, mais par la libre persuasion. La société qui a pour but d'obtenir cette commune affirmation de la fin absolue de l'homme, de

(102) P. 226-229.
(103) P. 229-233.
(104) P. 233-236.

Digitized by Google

sa destinée éternelle, cette collaboration de tous à la réalisation de cette fin, est une association éthique qui prend le nom d'*Eglise*. La conception morale qui doit être atteinte et adoptée par tous se présente au début comme une opinion commune encore indéterminée, qui trouve son expression dans le *symbole* de l'Eglise, représentation sensible d'une conviction morale qui n'affirme à peu près que cette proposition : « Il existe un suprasensible ».

Puisqu'il n'est qu'un auxiliaire nécessaire au commencement du développement commun, ce symbole peut être dit provisoire (*Notsymbol*). On ne doit pas apprendre un symbole et tout faire pour s'y tenir; on doit au contraire partir du symbole pour développer le germe qu'il contient. Le protestant part du symbole pour aller à l'infini, le papiste tend vers lui comme au but suprême (105).

d. — *Etat.* — Si la culture de mon corps et de mon intelligence ne dépend que de ma seule conscience, la transformation du monde sensible, qui est un bien commun à tous, intéresse également la conscience de tous les autres. Je ne dois agir sur le monde qu'en accord avec autrui; or cet accord de tous concernant leurs droits communs sur le monde sensible est l'objet du contrat social. La collectivité qui s'est mise d'accord est l'*Etat*. C'est un devoir absolu que de faire partie de l'Etat.

Mais si l'Etat est nécessaire, sa nécessité ne peut entraîner originairement l'opinion unanime de ceux qui le composent et qui se soumettent en silence. Toutefois la nécessité oblige l'homme cultivé à considérer ce silence comme une adhésion. L'Etat comme contrainte est donc originairement une institution provisoire due à la nécessité (*Notstaat*); il est le point de départ d'un « Etat rationnel » où l'adhésion unanime sera véritable. De plus, c'est un devoir de ne pas renverser l'Etat alors même qu'on est convaincu qu'il va contre la raison; car je ne dois pas subordonner la volonté commune à ma volonté particulière (106).

e. — *Public de savants.* — Dans l'Eglise comme dans l'Etat, nous devons subordonner notre conviction personnelle à la conviction et à la loi communes. D'autre part, c'est un devoir d'agir suivant notre inspiration personnelle indépendamment de toute autorité (synthèse A4), et de persuader à tout le monde ce que nous croyons vrai (Cf. la présente synthèse, *b sub fin.*), bref, de subordonner la conviction de tous à notre conviction personnelle; il s'élève donc ici un conflit de devoirs.

Le conflit ne peut se résoudre que par une limitation réciproque.

---

(105) P. 236; 241-245.
(106) P. 236-240.

Digitized by Google

La liberté des convictions et de leur communication reste permise, mais est limitée à un certain groupe social, au *public des savants;* il y a donc une petite société à l'intérieur de la grande; et dans celle-là seulement il est possible de faire partager à tous son opinion. Là, le devoir et le droit de chacun est l'incessante communication des idées. Dans cette société la raison seule a force de loi, et c'est le droit du plus fort spirituellement qui est souverain (107).

L'Eglise et l'Etat doivent tolérer un public de savants; autrement celui qui commencerait à douter de l'autorité ne trouverait plus aucun secours, tandis l'Etat et l'Eglise seraient incapables de perfectionnement. Mais ni l'Etat ni l'Eglise ne doivent entretenir un tel public : le progrès de la science ne rentre pas dans les attributions de l'Etat; l'Etat ne tend qu'à maintenir solidement ce qui est. Le savant ne peut être rétribué par l'Etat qu'à titre de professeur ou de fonctionnaire; en ce cas, si le savant doit s'abstenir dans son enseignement d'exposer à l'ensemble des citoyens ses convictions personnelles, l'Etat n'a pas à lui défendre de les publier dans de doctes ouvrages (108).

La conclusion à tirer de toute cette synthèse est la suivante : l'individu dans la société ne doit poursuivre qu'une fin, l'accord unanime de tous les hommes. La réalisation de cette unanimité entraînerait la suppression de l'Eglise avec son symbole et de l'Etat comme contrainte. La volonté de chacun serait *en réalité* une loi universelle, car elle serait *ipso facto* la volonté de tous. Tous travailleraient à la même fin, c'est-à-dire à soumettre la nature à la raison; l'œuvre de chacun profiterait à tous, et réciproquement. Aujourd'hui il en est déjà ainsi, mais seulement en *Idée*. Chacun, en tout ce qu'il fait, doit penser à tous, mais par là précisément il y a certaines choses qu'il n'a pas le droit de faire, car il ne peut savoir si tous les veulent. Dans le monde futur, chacun au contraire pourra faire tout ce qu'il voudra, puisque tous auront la même volonté. C'est à la réalisation de cet idéal irréalisable que nous devons aujourd'hui travailler (109).

L'importance du *Système de Morale* pour la *Doctrine de la Science* tout entière apparaît clairement par cette dernière synthèse : nous assistons à la genèse du Moi empirique sortant du Moi pur et se séparant complètement de lui pour se poser comme personne. La nécessité pour le Moi de devenir un individu en général constitue le trait d'union entre l'élément pur et l'élément empi-

(107) P. 245-251.
(108) P. 251-252.
(109) P. 252-253.

Digitized by Google

rique de la personnalité, qui reste contingent. L'objet de la loi morale n'est absolument rien d'individuel, c'est la raison en général (110). En un certain sens la loi morale se prend elle-même comme objet, et se servant d'elle comme d'un principe théorique, le Moi pose hors de lui par son intelligence cette raison en général que manifestent la totalité des êtres raisonnables. Je deviens moi-même un moyen pour la loi morale, tandis que les êtres hors de moi m'apparaissent comme des fins. Si je suis moi-même une fin pour les autres, je ne puis jamais être pour moi une fin d'une façon absolue, mais seulement à titre de moyen pour réaliser la raison. C'est de cette seule façon que peut rester vraie la formule kantienne : « Tout homme est fin en soi ». Tous les individus sans exception ne deviendraient absolument des fins en soi qu'au point de vue de Dieu, où tous les êtres raisonnables sont considérés comme objectivement réunis en une seule conscience. Le Moi pur est donc maintenant conçu comme la totalité des êtres raisonnables, comme la communion des Saints (111).

Cette synthèse termine en réalité la déduction du *Système de la Science* (112). Avec elle, le Moi a objectivé pour lui-même son principe réel, la tendance absolue comme loi morale, dans la totalité réellement existante des êtres raisonnables hors de lui. Du même coup il a objectivé le principe idéal d'où il procède et auquel il retourne, le Moi pur, dans la communion des Saints où tous les individus devenus fins en soi sont identifiés à la conscience même de Dieu (113).

---

(110) Cf. Lettre de Fichte à Jacobi, déjà citée, *F. L. u. B.*, II, p. 181-182.

(111) P. 254-256.

(112) V. le tableau de la p. 332.

(113) Outre cette déduction, le ***Système de Morale*** comprend un exposé détaillé des différents devoirs dont la déduction est une analyse des dernières synthèses décrites ci-dessus. Objectivement, et subjectivement, les devoirs sont divisés en deux catégories: 1° objectivement, les devoirs immédiats, dont l'objet est la fin dernière de la moralité elle-même, et les devoirs médiats qui ont pour objet l'instrument de la moralité, c'est-à-dire la personne; 2° subjectivement, les devoirs qui s'imposent à tous et les devoirs qui s'imposent à certains individus suivant leurs fonctions et leur classe. — Pour tout cet exposé, qui n'intéresse pas notre recherche, Cf. l'ouvrage de M. Xavier Léon « *La Philosophie de Fichte* », p. 301-308.

Digitized by Google

I Moi absolu (Réalité) — Moi

Non-Moi II (Négation) — Divisibilité — III et Autonomie

Causalité du Non-Moi sur le Moi
Grundlage = philosophie théorique

Causalité du Moi sur le Non-Moi
Naturrecht et *Sittenlehre* = philosophie pratique

Causalité du Non-Moi sur le Moi — Partie théorique		Causalité du Moi sur le Non-Moi — Partie pratique		Causalité du Non-Moi sur le Moi — P. théor. = *Naturrecht*		Causalité du Moi sur le Non-Moi — Partie pratique = *Sittenlehre*	
Caus. du Non-Moi sur le Moi	Caus. du Moi sur le Non-Moi	Caus. du Non-Moi sur le Moi	Caus. du Moi s. le Non-Moi	Caus. du Non-Moi sur le Moi	Caus. du Moi sur le Non-Moi	Caus. du Non-Moi sur le Moi	Caus. du Moi sur le Non-Moi
Imagination	Représentation	Effort	Tendance absolue	Réalité et applicabilité du Droit	Application du Droit	Réalité et applicabilité de la Loi Morale	Application de la Loi Morale
5 synthèses	5 synthèses	5 synthèses	5 synthèses	5 synthèses	5 synthèses	5 synthèses	5 synthèses

Synthèse E⁵ *Commandements sociaux* (action réciproque et autonomie).
Synthèse D⁵ *Commandements relatifs à l'intelligence* (conditions de substantialité et autonomie).
Synthèse C⁵ *Commandements relatifs au corps* (conditions de causalité et autonomie).
Synthèse B⁵ *Contenu de la Loi :* obligation pour le Moi de devenir autonome.
Synthèse A⁵ Sentiment de certitude absolue : *Loi formelle* du Devoir.

Synthèse E³ *Liberté réelle agissant sur la Nature.*
Synthèse D³ *Nature en Moi produit de la Nature hors de Moi.*
Synthèse C³ *Nature hors de Moi.*
Synthèse B³ *Causalité réelle hors de Moi.*
Synthèse A³ *Vouloir réel appliqué à l'objet.*

Synthèse E² *Etat.*
Synthèse D² *« Loi » positive.*
Synthèse C² *Tiers pouvoir ou pouvoir supérieur.*
Synthèse B² *Droit de contrainte.*
Synthèse A² *Droits primitifs.*

Synthèse E¹ *Sens : monde sensible* { *Matière solide.* / *Matière subtile.*
Synthèse D¹ *Corps propre.*
Synthèse C¹ *Droit.*
Synthèse B¹ *Individu.*
Synthèse A¹ *Vouloir.*

Synthèse E⁴ *Tendance absolue (Trieb um des Triebes willen).*
Synthèse D⁴ *Aspiration (Sehnen).*
Synthèse C⁴ *Tendance à la représentation :* intelligence.
Synthèse B⁴ *Tendance (Trieb) :* instinct.
Synthèse A⁴ *Equilibre et inertie :* mécanisme.

E³ Pour la commodité, Fichte, dans la *Grundlage*, n'expose pas une à une ces cinq synthèses,
D³ mais effectue immédiatement dans l'effort la synthèse définitive de la « *Hauptantithese* » (v. S. W. I., p. 247). On trouve cet exposé dans le
C³ manuscrit de 1793 (p. 110). Selon Fichte, il y a deux voies pour la philosophie, l'une qui
B³ poursuit la déduction du théorique en la prenant comme fil conducteur pour aboutir à l'effort (point de vue de la causalité du Non-
A³ Moi), l'autre qui part de l'effort, sans se soucier du théorique (point de vue de la causalité du Moi, 4ᵉ groupe de synthèses).

Synthèse E² *Raison.*
Synthèse D² *Jugement.*
Synthèse C² *Entendement.*
Synthèse B² *Intuition.*
Synthèse A² *Sensation.*
} *Grundriss des Eigentümlichen der W.-L.*

Synthèse E¹ *Déterminabilité, Imagination.*
Synthèse D¹ *Substantialité.*
Synthèse C¹ *Causalité.*
Synthèse B¹ *Relation.*
Synthèse A¹ *Détermination.*

L'oignon ou la synthèse triple et quintuple de la W.-L. (1ᵉʳ moment)

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LE POINT DE VUE DE LA COMMUNAUTÉ
CONFLIT
AVEC LE POINT DE VUE DU MOI FINI EN GÉNÉRAL

A. — Spéculation et praticité

La déduction de la philosophie théorique concernant la réalité du monde semblait requérir pour son achèvement le développement d'une philosophie pratique. Le théorique et le pratique paraissaient se concilier au profit de la spéculation. L'exposé de la philosophie pratique nous apporte la preuve que la Doctrine de la Science s'efforce de rester à cet égard fidèle à elle-même.

Le primat pratique n'est pas un primat du Non-Spéculatif sur le Spéculatif : il ne subordonne pas définitivement l'intuition à la croyance, la clarté du connaître à un sentiment qui ne peut se justifier par des raisons. Au contraire le primat du pratique sur le théorique se détermine lui-même à l'intérieur de la spéculation et c'est la spéculation elle-même qui subordonne dans le développement de l'être fini le connaître au sentiment. Le point de départ de la spéculation est le sentiment et la tendance, son fondement véritable reste l'intuition. La conscience morale est l'image de ce rapport : loin de se contenter d'une *tendance* morale et d'un sentiment aveugle du devoir, elle n'admet l'un et l'autre qu'au point de départ. Elle ne s'épanouit et ne mérite vraiment son nom que lorsqu'elle est devenue *conscience claire*, principe rationnel d'action, conçu librement par une intelligence affranchie d'une tendance morale qui, jusqu'au dernier moment néanmoins, la conditionne. Dans l'ordre du phénomène seul le sentiment et la tendance précèdent l'intelligence et son action, l'élément affectif précède l'élément intellectuel : c'est l'anti-spinozisme de la Doctrine de la Science. Dans l'ordre de l'Absolu, l'intuition précède la tendance, l'intelligence identique à la liberté s'est affranchie et domine l'être : c'est le rationalisme spéculatif de la Doctrine de la Science. Comme le phéno-

Digitized by Google

mène conditionne en nous la conscience de l'Absolu, tendance et sentiment conditionnent notre accession à la claire intuition de la conscience morale, mais celle-ci une fois acquise, le phénomène se supprime et le primat du sentiment apparaît seulement comme un moyen nécessaire dans notre vie d'être fini. Ainsi la philosophie pratique loin de réduire, exalte au contraire l'élément spéculatif. Le programme de la *Zweite Einleitung* est réalisé à la lettre : « La *croyance* en la réalité (de l'intuition) d'où part l'idéalisme transcendantal doit être garantie par quelque chose de plus haut et l'*intérêt* sur lequel il se fonde être démontré par la raison ». « L'intuition intellectuelle est le seul point de vue solide pour toute philosophie (1) ». « L'idéalisme transcendantal est le seul mode de penser où spéculation et loi morale s'accordent de la façon la plus intime (2) ».

Mais cette combinaison du spéculatif et du pratique s'était établie, nous l'avons vu, au point de vue du Moi fini en général, où l'actualité de l'Absolu est sacrifiée à la réalité de mon Moi et de l'effort, où l'Idée n'a de valeur déterminante, le Moi de praticité efficace que dans la mesure où l'Absolu n'est pas, mais se réalise. Les sciences du Droit et de la Morale se développent-elles à l'aise dans ce cadre sans jamais le transgresser, respectant ainsi la condition fondamentale de l'accord profond du spéculatif et du pratique?

B. — Le concept de la communauté et le point de vue du Moi fini en général

Puisque toute la réalité est condensée dans celle du Moi fini, le développement logique de la doctrine semblerait devoir conduire en ce qui concerne la philosophie pratique, à un système individualiste de moralité.

C'était à un pareil système que le point de vue du Moi fini en général avait dans une certaine mesure conduit le Kantisme. Pour la *Critique*, la liberté morale est surtout celle de l'individu : toute la moralité consiste pour celui-ci à identifier son vouloir empirique avec la Loi. Peu importe le résultat des actions, si l'intention est pure et la volonté bonne. La réciprocité dans l'action morale, l'effort mutuel de moralisation sont tout à fait au second plan des préoccu-

(1) III, p. 466.

(2) *Ibid.*, p. 467. — Cf. Lettre de Fichte à Jacobi, 30 août 1795: « Dans le domaine pratique règne le réalisme; en reconnaissant ce point de vue pratique de la réflexion et en le déduisant, la spéculation elle-même réconcille la philosophie avec l'entendement commun. » (*Fichtes Leben und Briefe*, II, p. 167).

Digitized by Google

pations de la philosophie pratique. L'idéal est un idéal de sainteté, de pureté intérieure, et par cet idéal de perfectionnement interne, l'individu est élevé à l'Absolu, et proclamé « fin en soi ».

En donnant au Moi fini en général une puissance génétique souveraine, en faisant de l'univers une simple projection de mon Moi, il semble que la *Doctrine de la Science* doive renforcer l'individualisme de la morale critique, et tomber, suivant l'expression de Hartmann dans un « nihilisme éthique » ou dans un « égoïsme antiéthique (3) » tel que l'ont développé d'une façon conséquente Schlegel, Stirner et Nietzsche.

Une telle conception est précisément à l'opposé des desseins poursuivis par la Doctrine de la Science. Celle-ci, nous l'avons vu, est tout entière fondée sur une croyance morale; elle a pour objet de fonder le devoir, et de l'opposer à la satisfaction égoïste. De plus, cette morale qui, dans son simple concept, paraît déjà contredire à l'absolue position du Moi fini, est édifiée à un point de vue tout social qui l'oppose à l'idéal purement individualiste de la sainteté. La morale de la « Doctrine de la Science » se fonde sur la notion de *communauté*, sur la notion d'un monde d'individus en action réciproque, qui, par leur mutuel effort, tendent à réaliser l'idéal commun. L'individu n'est plus une fin en soi, mais un instrument pour réaliser une fin qui le dépasse; il ne lui suffit plus d'être moral en lui-même, mais il faut encore qu'il essaie de répandre hors de lui la moralité qu'il a en partage pour gagner autrui à collaborer à son œuvre.

En concevant de cette façon son système de morale, Fichte s'engage dans une foule de difficultés. Pour une philosophie simplement kantienne, et non génétique, le concept de communauté n'offrirait pas d'insurmontables obstacles. La tendance à poser comme absolu le Moi fini en général étant mise en échec par la limitation due à la chose en soi, il est possible d'admettre des réalités hors de moi, et la réalité d'individus autres que moi-même n'a pas *a priori* l'apparence d'être contradictoire avec la réalité de mon Moi. De plus, puisque le Moi (sensible) peut être affecté par une chose en soi, l'influence que peuvent exercer sur lui des êtres libres réels n'a rien qui puisse surprendre. Si le concept d'influence est aussi obscur que celui d'affection, s'il semble impliquer un emploi transcendant des catégories de causalité et d'action réciproque, il ne pourrait tomber sous la critique d'un Salomon Maïmon que s'il ne se déterminait pas d'un point de vue exclusivement pratique.

---

(3) Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik* (H. Haacke, Leipzig, 1900), II, p. 76.

Digitized by Google

Il n'en est pas de même, au contraire, pour la Doctrine de la Science. En effet, elle a posé l'absoluité du Moi fini en général, et en même temps la réalité de la communauté ; de plus, elle doit, de par son principe, rendre compte *génétiquement* du second élément au moyen du premier, puisque toute la déduction s'opère au point de vue de ce Moi fini en général, seule réalité valable pour la spéculation. La contradiction est donc évidente, et il nous faut rechercher comment la Doctrine de la Science peut en venir à bout.

§ I. — *Les concepts d'individu et de communauté, nécessaires dans la W.-L., pour fonder la moralité telle que Fichte l'entend*

La Doctrine de la Science a pour objet de systématiser le Kantisme. La morale qu'elle s'attache à fonder génétiquement ne peut que reposer sur l'intention pure, et exclure l'eudémonisme. Si, à la différence du Kantisme, elle détermine la matière de l'action, elle se sert uniquement de la forme absolue de la moralité pour déterminer cette matière : le seul moyen de réaliser notre fin véritable, c'est d'agir selon le concept de notre absolue liberté. Or l'existence d'individus hors de moi est précisément, pour la *Doctrine de la Science*, le seul moyen de fonder la morale ainsi définie.

Tout d'abord, l'individu est la source de cette impulsion qui conditionne originairement en moi la conscience de la liberté, d'où sortira la conscience de la loi morale, et par conséquent la moralité formelle de nos actions.

Mais surtout il conditionne, entre la tendance naturelle et la tendance morale, une opposition telle que la matière des actions exigées par l'une soit différente de la matière des actions exigées par l'autre. Or, c'est grâce à cette différence que les actions dont la loi est le principe sont seules capables de *réaliser* l'autonomie.

Déjà, dans la *Grundlage* avaient été déduites, d'une façon générale, la possibilité et la nécessité pour le Moi d'une telle opposition. Au-dessus de la tendance vers la limite, on trouvait la tendance qui prend pour objet la forme, l'infinité, abstraction faite des limites particulières qui marquent les points successifs de l'extension du Moi. Mais au stade de cette réflexion, cette distinction ne donnait lieu qu'à une loi sans contenu, car toute la matière de la tendance limitée apparaissait comme adéquate à sa forme, et la tendance vers la réalité, en poussant sans cesse sa limite, apparaissait comme réalisant *ipso facto* par son progrès, la forme. Bref, on ne voyait pas comment la forme de cette tendance pouvait opérer, à l'intérieur de la matière propre à cette tendance vers la réalité, une

Digitized by Google

limitation; ni comment la distinction des deux tendances pouvait fonder deux ordres d'action orientés dans des sens différents.

La *Synthèse E*[3] de la philosophie pratique (*Sittenlehre*), synthèse de la liberté matérielle et de la tendance naturelle, implique, conformément à la méthode, une limitation réciproque des deux. La limitation de la matière de la tendance naturelle détermine une action et une série d'actions spécifiques pour la tendance morale. Ici est déduit *que* cette limitation s'opère, non *comment* elle peut s'opérer. La *Synthèse E*[3] doit donc encore être déterminée par la recherche des fondements de sa possibilité ; c'est ce qui se produit dans les synthèses suivantes. (Cf. en particulier le début de la *Synthèse B*[4]). Ce fondement est finalement découvert et la détermination s'achève à la *Synthèse E*[4] avec le concept d'individu.

En effet, la limitation que la forme d'autonomie apporte à l'usage de notre corps établit bien une distinction entre la matière de l'action morale et la matière d'une action simplement naturelle, mais loin de la fonder, elle suppose au contraire qu'elle est fondée par ailleurs, et que par ailleurs il est démontré que toutes les actions exigées par la tendance naturelle ne réalisent pas l'autonomie. Autrement on ne voit pas pourquoi l'usage de mon corps comme fin en soi et son usage comme simple instrument par rapport à une fin qui le dépasse aurait des résultats différents en ce qui concerne la réalisation de celle-ci. Le contenu de l'action ne se modifierait pas avec sa forme. Dans un cas nous réaliserions notre être sans conscience, dans l'autre nous aurions conscience de le réaliser, et de nous servir de notre corps pour le réaliser. Mais si la conscience ne changeait rien à la nature de la série, elle ne saurait être le principe de la réalisation qui s'opère, elle ne pourrait que nous associer à un ordre, qui se réalise indépendamment d'elle.

La même observation s'applique en ce qui concerne l'usage de l'intelligence; la subordination formelle de celle-ci à la loi ne se justifie finalement que si les exigences matérielles de la tendance égoïste ne sont pas identiques à celles de la tendance morale.

Or, c'est l'individu qui permet à la loi morale et à la tendance naturelle de diverger en ce qui concerne l'exigence matérielle, c'est grâce à lui que la forme absolue de la tendance exprimée dans la loi peut limiter la tendance naturelle, qui, matériellement, rend possibles toutes les actions. Dans l'individu en effet, la tendance empirique sensible exige la satisfaction de la partie en tant que partie, de la partie dans la mesure où elle entre en opposition avec le tout; dans l'individu, d'autre part, la tendance pure morale exige la satisfaction de la totalité en tant que totalité, au détriment de la partie en tant que partie; ainsi apparaît la différence dans la matière de

Digitized by Google

l'action déterminée par l'une ou par l'autre de ces tendances. Alors la satisfaction des instincts sensibles s'avère comme impuissante à nous assurer la réalisation de cette fin dernière, que l'obéissance à la loi morale apparaît seule capable de nous procurer; la première ne produit que le désordre et le désaccord, la seconde seule contribue à instaurer l'ordre et l'harmonie.

Puisque les concepts d'individu et de communauté sont les conditions *sine qua non* de la moralité, dans sa forme comme dans sa matière, on conçoit qu'ils doivent entrer nécessairement dans la synthèse du système.

§ II. — *Conciliation du Moi fini en général et de la Communauté*

Malgré l'opposition que nous avons marquée entre le Moi fini en général et l'existence hors de lui d'un individu ou d'une communauté d'êtres, il semble tout d'abord que le système absorbe facilement dans sa déduction cet élément, en apparence irréductible, de l'individu et du monde des êtres raisonnables. La genèse continue à s'effectuer sans difficultés extérieurement visibles au point de vue du Moi fini en général. Or, ce point de vue, qui est celui de la philosophie transcendantale pure, en posant toute la réalité à l'intérieur du Moi, doit refuser aux éléments qu'il pose hors de celui-ci toute réalité étrangère à la réalité de mon Moi (objectif). Ainsi, le corps n'est que l'aspect objectif de ma volonté, le monde sensible est ce que le Moi projette pour expliquer sa limite. Lorsque je m'aperçois en action réciproque avec la nature, et que j'attribue à celle-ci une causalité et une réalité totalement étrangères au Moi, je ne suis plus au point de vue transcendantal, mais à un point de vue sans valeur aux yeux du philosophe, celui de la conscience commune; la nature, en vérité, n'est rien en soi, et l'on doit expliquer toutes choses en allant, par rapport au Moi, du dedans au dehors, et non du dehors au dedans (*Synthèse D*[3]).

En entrant dans la trame de la déduction, l'individu et la communauté subissent le même traitement. De la même façon que tout autre Non-Moi, l'individu hors de Moi est déduit en partant du Moi comme une projection de celui-ci. Pour s'expliquer à lui-même l'influence qu'implique originairement en lui sa conscience naissante de la liberté, le Moi pose hors de lui une cause qu'il caractérise d'après la nature de l'influence ressentie comme un être intelligent et libre avec lequel il entre en rapport réciproque. A première vue il semble donc que le point de vue transcendantal du Moi fini arrive à rendre compte par lui-même de l'élément qui semblait le contredire : l'individu partie composante de la communauté.

Digitized by Google

§ III. — *Conflit du phénoménalisme idéel et du réalisme transcendantal*

Ce succès n'est qu'apparent : si l'individu est posé par Moi et pour Moi hors de Moi-même, il n'est pas uniquement une production du Moi comme la chose sensible, car il y a en lui une liberté réelle, source d'une influence que je ressens effectivement. S'il ne saurait être posé en soi, car il n'existe que pour Moi, il faut cependant, puisque nous sommes réciproquement l'un pour l'autre, qu'il ait une réalité égale à la mienne. De plus, s'il n'était qu'un simple reflet corrélatif à une détermination contingente et inconcevable posée en moi, il ne pourrait fonder, entre l'action déterminée par la tendance naturelle et l'action déterminée par la tendance pure, cette distinction de matière qui achève de justifier la moralité.

Certes, le point de vue du Moi fini et la déduction transcendantale n'excluent pas la réalité d'un monde indépendant de moi. Mais cette réalité n'est que la réalité de moi-même (objectif) *placée hors* de moi-même (subjectif), *opposée* à moi-même puisqu'elle est limitée, *indépendante* de moi-même, puisque la limite est exclue par mon essence. Or si l'individu est réel, il doit au contraire être tout à fait hors de mon moi, du moi fini tant subjectif qu'objectif; et la genèse, loin de pouvoir expliquer, récuse au contraire une telle réalité.

D'autre part, l'expérience m'apprend qu'il n'y a pas seulement un autre individu, mais une multitude d'autres individus réels pour moi, car ils agissent sur moi comme des êtres libres sur des êtres libres. Je deviens donc un Moi particulier, au milieu d'un monde des « Moi » et ma limite reçoit une détermination originaire par laquelle je deviens la personne que je suis. Il n'est plus possible de me prendre comme je m'étais posé tout d'abord, pour le centre d'un univers que je produirais inconsciemment, puisqu'il y a objectivement autour de moi des réalités équivalentes à la mienne, puisque je ne puis moi-même exister que dans et par la communauté des individus.

A son tour, le monde sensible doit recevoir une réalité que mon Moi est incapable de produire, du moins à lui seul, car ce monde ne dépend plus uniquement de moi, puisqu'il est commun à l'ensemble des êtres libres et constitue le théâtre de leurs actions. De même doit être réel tout ce qui est impliqué par la communication des êtres entre eux, la matière grossière et la matière subtile, le corps par où s'exerce leur action sur le monde, etc.

Digitized by Google

Ainsi, bien que la déduction se fasse encore au point de vue du Moi fini en général, bien qu'elle aille du dedans au dehors pour poser tous les éléments qu'elle requiert, la déchéance du Moi fini semble pourtant acquise, puisque cette déduction est obligée elle-même de poser hors du moi des éléments auxquels elle est malgré elle amenée à laisser une réalité transcendantalement étrangère à la réalité de mon Moi. De plus, l'influence qu'elle doit leur accorder et qui s'exerce sur le Moi, allant du dehors au dedans, n'est plus seulement posée par la conscience commune, mais doit être réelle du point de vue transcendantal, puisque, sans cette réalité, la construction du Moi ne pourrait s'achever à ce point de vue même.

Le commandement de la loi morale achève de garantir la réalité de ces êtres et de leur influence. En m'ordonnant de traiter en personnes libres les individus hors de moi, et de limiter par le concept de leur liberté l'usage de la mienne, la loi morale m'ordonne de croire à cette réalité de leur être que la marche de la déduction impliquait tacitement. Elle m'ordonne encore de croire à la réalité de tout ce qui conditionne l'influence réciproque des libertés, l'exercice de mon activité et de la leur, c'est-à-dire de croire à la réalité du monde, de la matière, et du corps.

D'une part, le point de vue du Moi fini en général, c'est-à-dire le point de vue de la déduction transcendantale strictement conçu, n'admet pas d'autre réalité du monde que la réalité en moi d'une activité objective qui m'est opposée, d'autre procès véritable que celui de la production de ce qui est au dehors par ce qui est au dedans.

D'autre part, le point de vue de la communauté pose la réalité véritable de la communauté où je me détermine, la réalité des influences qui s'exercent du dehors sur le dedans; et toutes ces réalités, la loi morale elle-même les exige et les garantit.

La loi morale peut-elle nous procurer le concept qui dénoue la difficulté? Puisque la philosophie transcendantale et le point de vue du Moi fini réussissent par leurs seules ressources à rendre compte de cette loi, de cette obligation qui fonde ma croyance dans les réalités hors de Moi, il semble que la genèse ait réussi finalement à résoudre le difficile problème qui lui était posé. Mais cette conciliation apparente risque d'accuser encore la contradiction : le point de vue transcendantal de la philosophie pure se pose comme absolu et comme génétique; s'il réussit à fonder l'obligation en vertu de laquelle le Moi fini en général doit reconnaître qu'il ne produit pas la réalité extérieure, c'est qu'il réussit à nier son pouvoir de genèse absolue, bref à se nier lui-même.

Si la philosophie transcendantale est capable de rendre compte

Digitized by Google

de cette obligation, elle est absolument incapable, en effet, de rendre compte de la *réalité exigée* par celle-ci. A l'égard de la conscience dont elle fonde la possibilité, la déduction certes est génétique, mais à l'égard des réalités étrangères à mon Moi, qu'elle pose comme condition de cette conscience, elle ne l'est pas, car elle n'explique pas comment elles sont elles-mêmes posées pour elles-mêmes dans leur réalité intrinsèque; bien loin de là, en les transformant en des reflets sans consistance, elle rend inexplicable leur genèse.

D'après son principe, la Doctrine de la Science doit opérer par le Moi absolu une genèse de tout le réel qui transforme en reflet ce qui se pose comme indépendant de nous; qui ne laisse subsister d'autre opposition que celle de l'activité objective et de l'activité subjective en nous. Ainsi elle extirpe la qualité occulte. D'après son postulat, qui n'est autre que la croyance en tout ce que la loi morale exige, elle doit accorder qu'il y a des réalités hors de Moi et qu'elles ne sont pas de purs reflets.

D'autre part, elle choisissait primitivement son principe conformément à son postulat : c'est pour obéir à la voix de ma conscience que j'ai pris comme principe absolu mon Moi, *non pas un Moi hors de Moi, ce qui serait absurde,* mais mon propre Moi qui se suffit à lui-même. Ainsi le conflit entre les exigences de la genèse et celles du postulat se résout finalement en un conflit de croyances : croyance au Moi, croyance en la communauté des êtres libres. Hartmann a exprimé cette contradiction d'une façon saisissante : « L'activité originaire rêve l'image d'un monde où prennent place plusieurs personnes, dont chacune a la dignité d'un Moi, mais dont chacune est affligée aussi d'un Non-Moi (nature). L'un de ces Moi limités est mon Moi empirique, et je sais que tout est le rêve du Moi absolu, identique à mon Moi. Mais dès que je me sens obligé à une action morale sur ce monde de rêve, je dois le traiter comme une réalité, tout en sachant que c'est un rêve. La Raison pratique m'oblige à prendre comme réalité véritable ce que ma Raison théorique aperçoit comme mirage et rêve. L'idéalisme pratique doit transformer l'« Idéalisme Rêve » ou le phénoménalisme idéel de la philosophie théorique en son contraire, c'est-à-dire en un réalisme transcendantal. Du point de vue théorique il n'y a qu'une conscience, celle de mon Moi empirique, et tous les autres Moi avec la nature qui leur est inhérente sont de simples représentations pour ma conscience. Du point de vue éthico-pratique, au contraire, il y a autant de consciences que de personnes morales, et chacune de ces consciences multiples est pour l'autre transcendante. Théoriquement, mon action sur les autres Moi, représentés par Moi, est seulement une modification du contenu de ma conscience, tout comme

Digitized by Google

leur influence sur Moi; pratiquement elle est une action transcendante des différents Moi les uns sur les autres... (4) ». Fichte, ajoute Hartmann, n'est jamais sorti de cette contradiction. Nous verrons, au contraire, qu'il en est sorti, et que c'est pour s'en affranchir que, dans les deuxième et troisième moments de son évolution, la Doctrine de la Science revêtira de nouveaux aspects.

§ IV. — *La réalité de la communauté et le point de vue transcendantal de la déduction*

Puisque le principe du Moi fini en général ne suffit pas à la déduction de la communauté, celle-ci ne peut-elle pas, à son tour, être conçue comme un principe de déduction, et renouveler ainsi, avec le fondement de la genèse, la philosophie transcendantale elle-même?

Tout d'abord, l'insuffisance du Moi fini en général à l'égard de

---

(4) Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, II, p. 75 et 76. — L'opposition entre le point de vue pratique et le point de vue théorique est ici tout autre que chez Kant. Pour Kant, la raison spéculative était impuissante à démontrer ce qu'il appartenait à la philosophie pratique d'affirmer pour son compte; mais elle préparait ces affirmations en les rendant possibles et en leur ménageant une place (par exemple la limitation du sensible et du déterminisme à l'égard de la Liberté transcendantale).

Chez Fichte, le point de vue théorique ou génétique, non seulement ne démontre pas la réalité des éléments qu'il appartient à la philosophie pratique d'affirmer, mais loin de leur ménager une place, elle apporte une démonstration directe de leur non-réalité. Par là elle rend radicalement impossible un certain nombre d'affirmations pratiques. Dans ce cas, de deux choses l'une: ou la genèse doit valoir absolument et ces affirmations pratiques sont sans valeur; ou bien les affirmations pratiques doivent être conservées, alors la genèse est illusoire. Le pratique et le théorique ne se complètent plus, ils se contredisent, et leur négation réciproque ne saurait laisser place qu'à une affirmation mystique et jacobienne des réalités pratiques. C'est la faillite de la W.-L. comme genèse. Comme l'a remarqué Russell, à propos de Leibnitz (Russell, *La Philosophie de Leibnitz, exposé critique*, Cambridge, 1900, tr. J. et R. J. Ray, Paris, Alcan, 1908, p. 135 sq.), c'est une difficulté qui se retrouve dans toutes les monadologies. Le point de vue idéaliste de la monade entre en conflit avec le réalisme de la monadologie, et l'idéalisme fait les frais de ce conflit. Chez Fichte, il est vrai, on pourrait se donner l'illusion d'y échapper en invoquant la différence des points de vue, l'idéalisme de la monade représentant le point de vue théorique génétique, — le réalisme de la monadologie représentant le point de vue pratique. Mais il n'y a pas là l'ombre d'une échappatoire. D'abord, reconnaître la différence des points de vue n'est pas résoudre par là le problème de leur conciliation. Ensuite, l'idéalisme théorique a été lui-même *choisi* de préférence au réalisme dogmatique théorique, pour des raisons pratiques. Il devrait donc s'accorder avec les nécessités pratiques au lieu d'être sans rapport et même en conflit avec elles. Réciproquement, le point de vue pratique devrait confirmer l'idéalisme génétique qui s'est placé sous le signe de l'intérêt pratique. Mais de toute façon, leur conflit est inadmissible, et dans le cas d'un tel conflit, le réalisme pratique ne peut s'affirmer que par un « saut périlleux » qui est en effet mortel pour la spéculation.

Digitized by Google

la communauté révèle en celle-ci une indépendance qui convient à un principe. Cette indépendance se manifeste au plus haut point par ce fait que, si le point de vue du Moi fini en général peut déduire pour le Moi la représentation d'un individu hors de lui, il est incapable d'assurer la déduction d'une multiplicité d'individus constituant un monde d'êtres raisonnables. Tout au plus peut-il démontrer que cette dernière est possible pour nous (*Synthèse E*[4] *b*), mais là se trouvent les bornes de la philosophie pure. Le *Système de morale,* qui constitue par rapport à celle-ci une science particulière, peut aller plus loin, et, se fondant sur des faits empiriques, poser l'existence d'un monde d'êtres rationnels. Mais les propositions de ce système, relatives à la communauté, sont conditionnées au regard de la philosophie pure par un fait dont elle ne peut rendre compte. La philosophie pure, étant édifiée tout entière sur le concept du moi fini, ne peut déduire la communauté, et paraît devoir la rejeter de son cercle.

De plus, la communauté des individus hors de nous, qui représente l'activité libre en général, opposée par le Moi à sa liberté finie (*Synthèse E*[4]), est, non seulement en tant que réelle, irréductible au Moi fini et à la déduction dont il est le principe, mais encore, possède un pouvoir d'explication propre qui dépasse celui du Moi fini, et que celui-ci doit lui-même reconnaître au cours de sa déduction. Cette réalité que le Moi fini ne peut expliquer, explique au contraire dans le Moi fini comment en lui est possible la conscience de son activité libre et la distinction de matière qui sépare l'action morale de l'action immorale.

Finalement, cette activité en général, objectivée par rapport au Moi fini, est posée comme le *principe* où se déterminent les activités de mon Moi et de tous les Moi. Dans cette sphère totale de l'activité, les individus trouvent leur limitation originaire et se déterminent réciproquement en choisissant dans l'ensemble des possibles les actions qu'ils veulent réaliser. Puisque la Loi morale fait de ce monde de la communauté des êtres rationnels, l'ordre suprasensible qui nous détermine, il est naturel de placer en lui, plutôt que dans le Moi fini en général, le fondement premier de l'univers. Ainsi la réalité des êtres libres et de la nature hors de nous se fonderait sur la réalité de cet ordre suprasensible dont l'existence est garantie par la Loi, et qui fonde en nous-mêmes notre réalité : « Il est absolument hors de doute... qu'à chaque individu rationnel est assignée une place dans l'ordre suprasensible et qu'il est compté sur son travail; que le sort de chacun, dans la mesure où il n'y a pas contribué lui-même, est le résultat de ce plan sans lequel aucun cheveu ne s'envole d'une tête, ni aucun oiseau ne s'envole d'un toit ». « Le suprasensible

Digitized by Google

dont le reflet en nous est notre monde sensible, est ce qui nous renferme en lui, et nous oblige à attribuer de la réalité à son reflet : *il est le véritable « En Soi » au fondement des phénomènes...* Bref, le monde supra-sensible est notre véritable lieu de naissance, et *notre unique point de vue solide* (5) ».

Ainsi lorsque la Doctrine de la Science s'achève, ses perspectives se renversent. Pendant tout le cours de la déduction, soit dans la *Grundlage*, soit dans la Philosophie Pratique, l'activité exclue du Moi est conçue comme la série empirique possible pour le Moi fini, à partir du point C, avec comme unique support l'idéal ou devoir être (*Sollen*). Cette série empirique n'exprime plus ici l'infinité des possibles universels, mais le point de vue particulier où se déroule l'action d'un individu monadique à l'intérieur de l'univers. Dans la sphère actuelle de cet univers se trouve la somme des possibles que les êtres particuliers se répartissent librement, selon le mode disjonctif (*Entweder-oder*) de la catégorie de communauté. Il semble donc que le système finisse par reconnaître au-dessus du Moi une force, supérieure à lui, qui serait son principe.

Mais comment ce fondement nouveau pourrait-il avoir quelque solidité, puisque le principe de tout notre être et de toute notre certitude est précisément le Moi, d'où je ne puis sortir sans contradiction? C'est à la philosophie de la Religion qu'incombera la tâche de résoudre ce problème.

§ V. *Première solution : Conciliation du concept de communauté et du concept de Moi fini, par l'Idée de totalité absolue de la tendance.*

La contradiction ne se trouverait-elle pas évitée, si ce principe, loin de se trouver hors du Moi, était le Moi lui-même? Et si ce qui sert de fondement au monde de la communauté n'était pas autre chose que la totalité absolue de la tendance infinie, qui est elle-même au fondement de la loi morale? Alors à partir du moment où le Moi objectiverait un individu hors de lui, il ne serait plus lui-même identique au Moi infini, mais devenant lui-même Moi individuel, il objectiverait le Moi infini et raisonnable, qu'il partagerait avec tous ses semblables, à l'égard duquel eux et lui ne seraient que des instruments. Les rapports d'influence des individus les uns sur les autres, qui impliquent pour lui des influences réelles allant du dehors sur le

(5) *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, S. W. V, p. 184. *Appellation an das Publikum*, V, p. 209-210.

Digitized by Google

dedans, et dont le concept est opposé au point de vue transcendantal où le dehors s'explique par le dedans, ne contrediraient plus au principe du Moi puisqu'elles seraient en réalité des influences déterminées à l'intérieur de lui et n'exprimant plus que son action réciproque sur lui-même.

C'est précisément ce que nous voyons se produire à la fin du *Système de Morale* (*Synthèse E*[4]).

La loi morale, le devoir, est, nous le savons, fondement suprême de notre connaissance, « en soi » intelligible qui se transforme par les lois de la représentation en un monde sensible (*Synthèse A*[4]) (6). Cette loi morale constitue en nous l'élément pur, ou raison en général. L'objet de la loi morale n'est pas autre chose que la raison en général, c'est pourquoi l'on peut dire qu'en un certain sens la loi morale n'a qu'elle-même pour objet. Cette raison en général est opposée à notre Moi individuel, c'est pourquoi, en vertu de la loi morale prise comme principe théorique, elle est objectivée hors de nous par notre intelligence. En même temps elle sert de substrat à la communauté des êtres raisonnables qui l'expriment. Chaque individu n'est avec son action qu'un moyen à la disposition de la loi morale (7), qui l'emploie pour réaliser son objet, c'est-à-dire elle-même sous un autre point de vue. Le Moi se réalise lui-même par sa propre puissance sans sortir de lui.

Ainsi le point de vue de la communauté et celui du Moi fini en général semblent de nouveau conciliés. Le monde des esprits et l'ordre supra-sensible ne reposent pas au delà de la tendance infinie et de la loi sur une *force étrangère* qui conditionnerait la réalisation de la fin poursuivie, mais sont situés au contraire à l'intérieur de celles-ci, qui sont objectivées comme raison en général par rapport à l'individu.

C'est cette conception qui est développée amplement dans les premiers écrits traitant de la religion.

Par lui-même, en effet, le *Système de morale* nous a déjà fait atteindre presque à notre insu au point de vue de la religion. Puisque l'ordre supra-sensible est tout entier déterminé par la Loi, il n'est pas étonnant que la religion se détermine à l'intérieur de la morale. Par l'objectivation de la raison en général, la déduction a terminé sa carrière, le Moi réel est devenu objectif pour lui-même dans son principe, qui parvient à la conscience sous la forme de *Dieu* (8). Dieu

---

(6) *Sittenlehre*, IV, p. 106.

(7) *Sittenlehre*, p. 254-255.

(8) Cf. Lettre de Fichte à Jacobi, 30 août 1795: « Au point de vue pratique, le monde existe indépendamment de nous, et le Moi pur est posé hors de nous et s'appelle Dieu. » (*Fichtes Leben und Briefe*, II, p. 166).

Digitized by Google

n'est pas autre chose que la loi morale objectivée; sa divinité s'affirme par ces deux caractères : « en soi » qui fonde les phénomènes; « raison en général » qu'exprime la totalité des êtres rationnels. A ce point de vue notre idéal de vertu apparaît sous la forme de la communauté des saints, qui manifeste le Moi pur, notre origine et notre fin : alors chaque individu devient fin en soi et Dieu est réalisé parce que chacun de nous est devenu Dieu. Le Dieu actuel, c'est donc le Moi pratique infini, loi morale, raison, qui fonde les êtres individuels, le Dieu futur, réalisation du Dieu actuel, c'est le Moi pur, l'Absoluité originaire, notre fin à tous, celle que nous réalisons par notre *action*. « La communauté entière des êtres raisonnables dépend de la sollicitude et de l'activité de chaque individu, et lui seul ne dépend de rien. Chacun devient Dieu autant qu'il a le droit de l'être, c'est-à-dire en respectant la liberté de tous les individus. Chacun, précisément par cela que son individualité entière s'évanouit et s'anéantit, devient la pure manifestation de la loi morale dans le monde sensible; il devient Moi pur par libre choix et libre détermination ». Mais «... cet oubli de soi ne peut se produire que par l'action réelle dans le monde sensible. Ceux qui placent la perfection dans de pieuses méditations, dans un dévot repliement sur eux-mêmes, et en attendent l'anéantissement de leur individualité et leur union avec la divinité sont dans une grande erreur. Leur vertu est et reste égoïsme; ils ne veulent rendre parfaits qu'*eux*-mêmes. La véritable vertu consiste dans l'action, dans l'action pour la totalité des êtres, action où l'on s'oublie entièrement soi-même (9) ».

Les premiers écrits sur la religion n'apportent pas du supra-sensible une conception différente, tout au plus essaient-ils de marquer, à l'intérieur de l'action morale, la spécificité de l'élément religieux. Cet élément est une croyance en une Providence divine, et la *Doctrine de la Science*, considérant cette croyance comme un simple fait de la conscience, essaie de l'expliquer comme elle a déjà expliqué les autres. Elle se préoccupe de répondre à cette question relative à la cause : « Comment l'homme arrive-t-il à cette croyance? »

Le fondement de cette croyance ne peut se trouver dans le monde sensible tel que l'aperçoit la conscience commune. On ne peut conclure de ce monde à l'existence d'un créateur, car il se suffit à lui-même et constitue un être absolu où tout se passe suivant des lois immanentes. Aperçoit-on le monde sensible du point de vue transcendantal, alors, loin d'être une substance qui se suffit à soi-même, il apparaît comme le simple reflet de notre activité intérieure; alors,

(9) *Sittenlehre*, IV, p. 256.

Digitized by Google

il n'est plus rien, et on n'a pas à rechercher quel en est le fondement. Notre croyance à l'ordre moral du monde ne peut donc se fonder sur le concept du monde sensible; elle doit reposer sur le concept du monde supra-sensible. Or ce concept nous le connaissons, c'est celui de notre activité absolue, libre, indépendante du monde sensible et supérieure à lui. Et cette liberté n'est pas indéterminée, elle a une fin qu'elle ne reçoit pas du dehors, mais qu'elle se pose par elle-même. Moi-même et ma fin nécessaire sommes le supra-sensible.

Comment ce concept fonde-t-il notre croyance religieuse? C'est qu'en saisissant la fin posée par ma propre essence et en la prenant pour objet de mon action réelle, je dois poser qu'elle est *réalisable* par cette action, et par conséquent croire à l'efficace résultat de celle-ci. Il n'y a pas là deux actes, mais un seul et même acte de l'esprit. De plus nous obtenons ici, non une présomption plus ou moins certaine, mais une croyance absolument nécessaire, car je ne pourrais pas me proposer cette fin si je n'en croyais pas la réalisation possible.

Cette croyance repose sur mon obéissance à la loi. Ce n'est pas parce que je crois la fin réalisable que je me la propose, mais je la tiens pour réalisable parce que je *dois* me la proposer.

Puisque je dois me proposer cette fin et que je puis la réaliser, c'est que chacune des actions que je dois accomplir en vue de cette fin, c'est que les états qui conditionnent en moi ces actions, se comportent comme des moyens par rapport à cette fin. Toute mon existence, l'existence de tous les êtres moraux, le monde sensible comme la sphère commune de leurs actions, prennent un rapport nouveau avec la moralité, et un ordre tout nouveau survient, dont le monde sensible avec ses lois immanentes n'est que l'immobile assise. Ce monde suit tranquillement son cours selon ses lois éternelles, afin de constituer une sphère à la liberté; mais il n'a pas la moindre influence sur la moralité et l'immoralité, pas la moindre force sur les êtres libres. Cette façon nouvelle d'apercevoir le monde est confirmée par la philosophie transcendantale, qui voit en lui le reflet sensibilisé de notre propre activité interne, limitée par des bornes incompréhensibles. Ces limites ne font que marquer ma place dans l'ordre moral des choses, et la réalité que nous percevons par suite de cette limitation est une réalité qui n'a de rapport qu'au devoir et à laquelle nous sommes obligés de croire en vertu du devoir (10).

Telle est la vraie croyance. Cet ordre moral est le divin que nous reconnaissons; il ne devient pour nous vivant et réel que si joyeu-

(10) *Ueber den Grund*, V. p. 134-185. — *Appellation*, V. p. 211, 216, 223.

Digitized by Google

sement et sans nous préoccuper des conséquences, nous accomplissons notre devoir en toute occasion (11). Ainsi la fin morale que nous devons nous proposer est le fondement de notre croyance au monde supra-sensible et cette croyance constitue notre croyance tout entière. Cet ordre vivant et agissant est Dieu lui-même, et nous n'avons pas besoin d'un autre et nous ne pouvons en admettre d'autre. Nous ne pouvons sortir de cet ordre pour conclure à l'existence d'un être qui en serait le créateur, car cet ordre n'est pas contingent et ne peut avoir été créé; il est absolu et se suffit à lui-même (12). Si un tel raisonnement vous était permis, l'être particulier que vous poseriez comme cause de cet ordre devrait être différent de vous-même et pourtant il devrait pouvoir agir dans ce monde d'après des concepts, c'est-à-dire posséder personnalité et conscience. Or la personnalité et la conscience n'existent précisément qu'en vous qui êtes des êtres finis, incapables de saisir l'infini dans son essence (13). Le concept de Dieu comme substance particulière est donc impossible et contradictoire.

Cette conception de la religion est donc bien identique à celle que développait le *Système de morale*. Cet ordre supra-sensible véritable, Fichte le caractérise de la même façon, « En soi qui se trouve au fond des phénomènes (14) », il n'est pas autre chose que la loi morale elle-même, que le devoir, qui constitue le réel véritable des choses, et qui, sensibilisé, se révèle comme monde (15); par rapport à lui comme le disait déjà le *Système de morale*, toutes mes actions et tous les êtres sensibles se comportent comme des moyens. Nous ne pouvons remonter au delà de lui, il est le Dieu véritable, réalisé par notre action, rendu vivant en nous par notre oubli dans l'action (16).

On comprend que le reproche, adressé à la théorie, de « supprimer complètement la religion et de n'en laisser subsister que le nom, si bien qu'il ne reste plus que la simple moralité », ne soit pas comme Fichte le proclame « un reproche injuste et fabriqué de toutes pièces (17) ». Si vivement que se défende Fichte à la fin de la *Querelle de l'athéisme*, on ne peut s'empêcher de donner raison à ces « hommes profondément enfoncés dans la spéculation, qui affirmaient que pour la *Doctrine de la Science*, vous, moi et nous tous, sommes les membres constituant le monde moral, que l'ordre de ce monde est

(11) *Ueber den Grund*, V. p. 185.
(12) *Ibid.*, V, p. 186.
(13) *Ueber den Grund*, V, p. 188.
(14) *Appellation*, p. 209.
(15) *Ueber den Grund*, p. 185.
(16) *Ibid.*, V, p. 185; *Sittenlehre*, 1798, IV, p. 255-256.
(17) *Rückerinnerungen*, V, p. 227-228.

Digitized by Google

notre rapport réciproque; que par conséquent nous sommes ou nous nous faisons nous-mêmes chaque jour Dieu, si bien qu'il ne reste nulle part rien de semblable à un Dieu, mais seulement *nous-mêmes* (18) », en entendant par ce « nous-mêmes » l'élément pur qui nous constitue. Cette conception, nous l'avons vu, était la seule qui permît à la *Doctrine de la Science* de résoudre le problème posé par la réalité du monde des êtres raisonnables hors de moi, en restant fidèle à son dessein primitif. N'était-il pas déclaré solennellement dans la *Grundlage*, dans la *Zweite Einleitung* (19), que l'immanence de la philosophie transcendantale, grâce à laquelle elle échappe au dogmatisme, vient de ce qu'elle ne dépasse pas *notre Moi?*

Au surplus, l'esquisse de cette théologie morale se trouvait déjà toute tracée avant même que le système eût commencé à s'édifier. Dans la *Recension d'Enesidème*, en effet, Fichte avait donné, dans ce sens, une interprétation libre des postulats kantiens de la croyance rationnelle en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Une telle conciliation du Moi et du Non-Moi, écrivait-il, un Moi qui par son auto-détermination déterminerait en même temps tout le Non-Moi (Idée de la Divinité), est la fin dernière de l'effort (*Streben*) du Moi.

Un tel effort, lorsque sa fin est représentée par le Moi intelligent comme hors de lui, est une croyance (croyance en Dieu). Cet effort ne peut cesser qu'après la réalisation de son but. En d'autres termes l'Intelligence ne peut admettre comme dernier moment de l'existence du Moi, un moment dans lequel ce but ne serait pas atteint (croyance à l'immortalité de l'âme). Ces idées ne peuvent donner lieu qu'à une croyance, c'est-à-dire que l'intelligence n'a comme objet de représentation aucune sensation empirique, mais seulement l'effort nécessaire du Moi; et dans toute l'éternité des éternités il ne peut rien se produire d'autre... » (20).

Ainsi la réalité de Dieu n'est rien de subsistant hors de l'effort du Moi; la représentation de Dieu hors de nous n'est pas la représentation d'une force étrangère qui conditionne la réalité du Moi, mais un reflet sans réalité, la projection hors du Moi de la fin que le Moi poursuit en lui-même.

Enfin, comme pour mieux établir l'identité de Dieu et de la loi, le *Système de morale* avait expliqué de quelle façon le Moi comme loi morale se réalise par lui-même et comment les actions déterminées par la conscience de la loi ont *ipso facto* des résultats en ce qui concerne la réalisation de l'idéal. Dans l'action immorale, l'individu

(18) *Privat-Schreiben*, V, p. 380.
(19) *Zweite Einleitung*, I, p. 460 et passim.
(20) *Rezension...*, I, p. 22-23.

Digitized by Google

sensible s' oppose à la totalité; il ne saisit qu'une partie de la finalité véritable ou totale des choses, et son action tend à affirmer la partie pour elle-même au détriment du tout. Or la totalité dont il s'agit n'est pas autre chose que la totalité de ma tendance qui, déterminant toute la finalité de l'objet, assigne à toute chose sa véritable destination (*Synthèses A⁴ et B⁴*) (21). L'opposition de la partie et du tout s'effectue donc à l'intérieur du Moi, et résulte d'une opposition entre deux éléments du Moi, entre la matière et la forme absolue de ma tendance, qui sous le premier aspect est limitée et tend à conserver la limite, et qui sous le second aspect tend à l'exclure et à déterminer l'action qui l'éloigne véritablement.

Cette disjonction de la tendance absolue d'avec elle-même, par laquelle celle-ci peut au moyen de sa forme limiter sa matière (comme tendance naturelle) a été elle-même rendue possible, nous l'avons vu, par le concept d'individu. L'action morale est celle qui réalise le tout en lui subordonnant la partie : elle subordonne le contingent de l'individualité A ou B à l'autonomie en général. Puisque cette autonomie, totalité de ma tendance, détermine la finalité totale des choses et la série d'actions qui peut la réaliser, on comprend que la conscience morale qui nous prescrit ces actions puisse être assurée de leur succès. Comme conscience morale elle n'est que l'aspect subjectif de la force ordonnatrice qui donne à nos actions leur résultat, et qui est en même temps notre force puisqu'elle est la forme de notre tendance. Ainsi, non seulement la loi fonde l'ordre moral que nous réalisons en lui obéissant, mais encore elle le garantit. La croyance au monde supra-sensible a finalement sa source dans une action réciproque de la tendance avec elle-même. Ce par quoi peut se réaliser la tendance absolue, et par conséquent l'Absolu, est exigé par la tendance au moyen de la conscience morale, et l'action prescrite par cette conscience réalise nécessairement l'absolue tendance puisque c'est pour cette raison que la conscience a pu la prescrire. Si le résultat de notre action dépend d'une loi autre que notre action elle-même, cette loi qui s'identifie à la loi morale, n'est cependant pas hors de nous; cette action réciproque de la tendance morale sur elle-même est exposée en détail à la *Synthèse A⁴*.

Rien n'est plus conséquent que cette solution. Le concept d'autonomie, en effet, implique cette réalisation par soi qui exclut toute action d'une force étrangère; de même, en ce qui concerne la conscience, la loi a en elle-même et non hors d'elle le fondement de son exigence. Ce qui détermine la liberté consciente et cette liberté

(21) *Sittenlehre*, §§ 15 et 17.

Digitized by Google

elle -même sont un seul et même Moi. C'est pourquoi dans la déduction de la loi, la « pensée absolue » qui pour l'intelligence résultait de cette détermination, n'était pas sentie, mais saisie par intuition. La croyance au succès de nos actions morales n'est pas autre chose encore que la croyance en notre essence absolue, en la toute puissance de cette essence, comme la cause vivante et agissante de tout ce qui existe.

Ainsi se développe dans les premiers écrits sur la religion cette première solution, cohérente en toutes ses parties, du conflit entre le Moi fini et la communauté. Son principal mérite est de rester fidèle à la doctrine de l'immanence transcendantale.

§ VI. *Deuxième solution : Abandon du point de vue du Moi fini en général. — Concept d'une force étrangère au-dessus des « Moi ».*

L'idée de la totalité absolue a pu concilier d'une façon apparente les contradictions qui résultent du conflit entre le Moi fini en général et le concept de communauté, mais elle est loin d'avoir résolu toutes les difficultés. Tout d'abord, si le point de vue du Moi fini en général semble ne plus exclure la communauté, si la réalité de la communauté peut trouver un support dans la totalité du Moi qui dépasse infiniment mon propre Moi, point de départ de la déduction, la réalité de la communauté et la réalité du monde qui est le théâtre de son action n'en restent pas moins génétiquement inexpliquées, sinon inexplicables.

Mais surtout, l'Idée de la totalité absolue peut-elle servir de support à la communauté des Moi? La tendance absolue n'est que la substance absolue du Moi fini en général. Ce qu'il y a de réel en elle est quelque chose de sans cesse en progrès, qui s'oppose à l'achèvement d'un tout. Le tout lui-même n'est qu'idéal. Si le Moi fini en général exprimait tous les Moi, comme l'espèce représente les individus, on comprendrait qu'il pût avoir une valeur universelle et que son infinité pratique fût commune à tous. Alors l'Idée de totalité serait le propre de tous les Moi sans qu'ils se déterminassent *en elle;* l'universalité du Moi ne serait qu'une universalité abstraite. Or le Moi de la *Doctrine de la Science* a une universalité concrète; les Moi, tous les Moi en rapport réciproque doivent se déterminer à l'intérieur de la tendance absolue; c'est de cette seule façon que l'Idée présente en chacun peut en même temps créer l'unité de tous.

Mais ce qu'il y a de réel et d'actuel dans la tendance n'est pas achevé, tandis que le monde des individus en rapport réciproque est

Digitized by Google

un système clos, un tout achevé (22). La totalité de la tendance sert de lien pour clore le système, mais cette totalité est une Idée, qui exclut la réalité, comment peut-elle contenir une communauté réelle?

Sans doute ce qui fait de cette communauté d'individus un monde n'a pas besoin, dira-t-on, d'être réel, il suffit que ce soit une loi. Par ce fait que la loi engendre *l'ordre*, elle détermine un *monde*, le monde supra-sensible. « Pour l'être fini déjà libre au sens empirique du terme, la loi signifie un devoir-être (*Sollen*)... Pour l'infini ou pour la raison à laquelle la liberté empirique, résultat de la finité, ne saurait être attribuée, la « loi » signifie uniquement la nécessité d'attendre continuellement d'elle un déterminé, non point matériellement, (car en cette mesure il nous est absolument inconnu et ne peut être déduit *a priori*), mais formellement par sa fin, la fin dernière de la raison; — d'attendre un contenu de liberté que les individus raisonnables n'épuiseront jamais... Le mot loi n'a donc qu'une signification logique par laquelle est embrassé en un concept ce contenu de liberté infini (23) ». Ainsi il n'est pas besoin de sortir de l'immanence du Moi pour pouvoir, même à notre point de vue, nous affranchir du fini : au delà de l'obligation prescrite à l'activité réelle du Moi *fini*, subsiste la raison infinie dans la loi qui est à la source de cette obligation.

En effet, cette loi est en elle-même vide; le contenu infini de liberté exprimé par les possibles qu'elle inclut, n'est que la règle abstraite déterminant la possibilité pour les actions, sans être en même temps la source réelle de l'activité et la source de toute l'activité; alors comment pourrait-elle servir de fondement solide à l'humanité agissante? Mais, puisque les êtres de la communauté sont réels, actifs et non pas seulement idéaux, leur totalité est une totalité d'êtres, ou plutôt (puisqu'il s'agit de leur être supra-sensible) une totalité d'activités en acte qui ne saurait être fondée dans une loi simplement idéale.

Et pourtant cette totalité d'activités doit être fondée, car l'activité de chacun des Moi ne peut que représenter une partie de l'activité en acte du Moi où ils prennent place. Il faudrait donc avoir recours à une activité ou à une volonté en acte au delà de la simple loi. C'est pourquoi déjà, dans la définition de la loi propre à la raison infinie, Fichte tend à s'élever au-dessus du simple devoir-être qui caractérise le Moi fini en général, mais il est encore incapable de concevoir cette loi comme une activité ou une volonté autre que la loi morale.

---

(22) Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen ... Die Einheit des reinen Geistes ist mir unerreichbares Ideal, letzter Zweck, der aber nie wirklich wird (*S. W.*, I, p. 496).

(23) *Rückerinnerungen*, V, p. 360-361.

Digitized by Google

La totalité de la tendance qui est idéelle est donc inadéquate à une totalité en acte, et ne saurait servir de support à l'ensemble des individus qui est réel.

Ainsi doit se consommer le sacrifice du Moi fini en général à celui de la communauté; la Doctrine de la Science doit s'élever au-dessus de la tendance infinie du Moi pour poser au delà d'elle, au delà de la Loi morale, une force étrangère aux Moi, force actuelle capable de leur servir de substance.

Peut-être ces préoccupations de logique interne du système ne sont-elles pas clairement présentes à l'esprit de Fichte, lorsque, sous l'influence combinée des circonstances extérieures et de sa méditation, il infléchit sa doctrine dans le sens réaliste. En tout cas, lorsque des événements comme la *Querelle de l'athéisme* (24) déterminent l'évolution de sa pensée, c'est conformément à cette logique interne, que cette évolution s'opère. Au surplus, les objections auxquelles Fichte doit répondre, sans porter sur la vraie difficulté, y touchent cependant. La confusion de la morale et de la religion, l'identification de Dieu et du monde des Moi sous la législation de la Raison ont leur source, en effet, dans cette immanence de la philosophie transcendantale que Fichte a tenu jusqu'ici à conserver. Or cette immanence, avec l'auto-suffisance du Moi pratique, implique la négation d'une force qui dépasserait celui-ci.

C'est cette évolution qu'il s'agit maintenant d'étudier.

Elle est difficile à suivre. Fichte s'efforce de la dissimuler autant que possible. S'il transforme sa doctrine pour échapper au reproche d'athéisme, il veut échapper aussi à celui de se contredire ou de se dédire. Se dédire ouvertement, c'eût été, de plus, pour le philosophe, reconnaître le bien fondé des accusations dont il était l'objet, et s'associer en quelque sorte aux condamnations dont ses écrits avaient été frappés.

Ce que Fichte s'efforçait jusqu'ici d'établir, c'était l'implication étroite de la morale et de la religion. « L'une et l'autre, disait-il, constituent un seul et même acte de l'esprit; par l'une, nous saisissons le supra-sensible, au moyen de l'action; par l'autre, nous le saisissons au moyen de la croyance (25) ». « Et si une distinction de points de vue faite par le philosophe a pu, en étant prise pour une distinction réelle dans les choses, faire du mal à l'humanité, c'est bien ici » (26).

---

(24) Il serait impossible sans doubler la longueur de cette étude de donner l'historique de cette querelle. On trouvera, de façon très complète et très claire, le détail de ces événements dans X. Léon, *Fichte et son Temps*, I, chap. XII et XIII.

(25) *Ueber den Grund...*, V, p. 182.

(26) *Appellation*, V. p. 209.

Digitized by Google

Ce qu'il s'efforce maintenant de faire ressortir, c'est, outre l'implication de la religion et de la moralité, la réalité propre de l'élément religieux. Certes, religion et morale constituent une seule et même pensée; mais cette pensée unit deux éléments radicalement différents : la détermination de notre vouloir conformément au devoir qui dépend absolument de nous, et constitue l'élément proprement moral; — le résultat qui doit suivre de cette détermination du vouloir. Ce résultat est complètement indépendant de nous, et est l'objet de la croyance religieuse (27). En outre, la croyance en l'infaillibilité du résultat implique la croyance en un principe absolument inconcevable quant au mode de son action et qui assure précisément la réalisation de la fin de la Raison (28). Or si ce principe est en fin de compte la loi morale elle-même, le deuxième élément rentre dans le premier, et il ne reste plus, comme le disait l'*Appellation*, qu'une distinction à l'égard du sujet agissant entre la croyance et l'action, qu'une distinction de points de vue, non une distinction réelle fondée sur la nature des choses. Supposons au contraire que ce principe soit différent de la Loi morale, alors la croyance nous renvoie à un élément objectivement différent de celui qui fonde immédiatement notre être et notre action, il n'y a plus une simple distinction de points de vue à l'intérieur du sujet, mais une distinction réelle hors de lui fondée sur la différence entre la loi morale et le principe qui assure son succès.

Les expressions qui caractérisent maintenant ce principe, l'impossibilité d'expliquer comment il peut assurer à nos actions le résultat qu'elles impliquent, tendent à le différencier de la Loi morale, car le système de morale expliquait, nous l'avons vu, comment la Loi assurait nécessairement à l'action qu'elle détermine, la production du bien.

C'est seulement dans l'*Ecrit privé* de 1899 que la transformation s'affirme clairement. L'ordre moral, déclare Fichte, n'est plus garanti par la Loi morale. La Loi qui détermine la causalité de Dieu et celle qui se manifeste par la voix de la conscience sont deux éléments radicalement différents, et de cette dernière il ne saurait être question dans une théorie de la religion. La conscience peut fonder en nous l'ordre moral, c'est-à-dire le révéler et être principe de l'effort par lequel nous le réalisons, mais elle ne saurait garantir cette réalisation (29). Cette garantie ne peut être fournie que par une *force étrangère* à la nôtre, à celle de tous les êtres libres, par une force

(27) *Rückerinnerungen*, S. 25, V, p. 357; S. 32, V, p. 363.
(28) *Ibid.*, p. 364.
(29) *Privat-Schreiben*, V, p. 387-388.

Digitized by Google

étrangère qui se trouve au delà de la Loi morale et de l'élément pur des individus. Et pour prouver que sa philosophie n'a jamais varié à cet égard, Fichte fait sortir la nécessité de cette force étrangère de la définition du supra-sensible telle qu'il la donnait dans son premier écrit sur la religion : « *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* ». Cette définition, dit-il, était la suivante :

« 1) Je me trouve libre de toute influence venant du monde sensible, absolument actif en moi-même et par moi-même. 2) Cette liberté n'est pas indéterminée sous le rapport d'une fin, mais elle a sa fin ». — « Demandez donc à l'adversaire (de la Doctrine de la Science), car c'est le point qu'on a complètement laissé échapper en faisant ce contre-sens, demandez-lui si cette liberté (n° 1) et cette fin de la liberté (n° 2) sont un élément ou deux éléments... » Or il suffit de réfléchir un instant pour voir qu'il y a là deux éléments (*dass dies nicht einerlei, sondern zweierlei*) et que le deuxième se refère à une force étrangère qui se trouve hors de nous. De même pour le semeur, il y a deux choses, l'acte par lequel il sème, et la loi naturelle hors de lui qui fait pousser la moisson; certes, point de moisson sans l'acte des semailles; mais les lois qui déterminent le succès de cet acte sont absolument indépendantes de l'action du semeur. De plus, le semeur n'agirait pas s'il ne pouvait compter sur elles. Ainsi, dans l'action morale, l'obéissance au devoir est la condition qui permet à l'ordre absolu de se réaliser, mais cette réalisation dépend d'une loi étrangère à l'action : l'ordre supra-sensible.

Enfin, c'est parce que nous pouvons compter sur ces lois qu'il vaut la peine d'agir (30). Il est donc hors de doute que l'ordre moral n'est pas à l'intérieur des êtres finis, mais hors d'eux, et qu'au-dessus d'eux il faut encore admettre quelque chose, une force étrangère qui dépasse la simple loi morale (31).

Cette conception était-elle véritablement impliquée dans la définition primitive? Il ne semble pas. Certes, la croyance à l'ordre moral différait de la simple action, et ce qui assurait le succès de celle-ci était différent d'elle-même, puisque la Loi morale diffère de l'action; certes, cette Loi qui garantit l'efficacité de l'action et par rapport à laquelle je suis un instrument, était objectivée hors des êtres finis comme Raison en général; mais, l'objectivation de la Loi morale par rapport aux êtres sensibles ne s'identifie pas avec l'objectivation d'une force autre que la Loi morale, d'une force qui dépasse par conséquent, non seulement l'individu sensible, mais encore l'élément pur présent en tout être raisonnable.

(30) *Privat-Schreiben*, V, p. 386-389.
(31) *Privat-Schreiben*, V, 389, 390.

Digitized by Google

D'autre part, la définition citée était exactement la suivante : « C'est donc notre concept d'un monde suprasensible qui devrait servir de fondement à notre croyance en la Providence divine. Or, un tel concept existe. Je me trouve libre à l'égard de toutes les influences venant du monde sensible, absolument actif en moi-même et par moi-même comme une puissance élevée au-dessus du sensible. Mais cette liberté n'est pas indéterminée. Elle a sa fin : seulement elle *ne reçoit pas celle-ci du dehors, mais elle se la pose par elle-même. Moi-même et ma fin nécessaire sont le supra-sensible* ». Dans le *Privat-Schreiben*, Fichte laisse tomber ces dernières propositions. Sans doute la fin que la liberté, en comptant sur la force étrangère, réalise hors d'elle, ne lui est pas non plus imposée du dehors; elle se la donne librement, parce qu'elle s'est élevée librement à la conscience morale; le « hors de nous » n'est posé que par quelque chose en nous, l'acte libre (32). Mais la première définition, par ces dernières lignes, mettait l'accent sur l'autonomie du moi, par laquelle l'extériorité de la fin pour le moi fini n'était qu'une apparence. La force par laquelle la liberté accomplissait son action, et celle par laquelle cette action avait des suites, étaient considérées comme une seule et même force sous deux aspects différents : le premier aspect était celui de la tendance absolue à un moment particulier de son auto-réalisation, le deuxième aspect était celui de la tendance absolue comme forme absolue, dans sa totalité déterminante; c'est ce rapport réciproque qui constitue l'autonomie et sa réalisation par soi. C'est pourquoi la première définition se terminait par ces mots : « *Moi-même* et ma fin nécessaire sommes le supra-sensible ». Maintenant, au contraire, le Moi est banni de l'ordre supra-sensible religieux, qui est réservé à la fin, ou plutôt à la force étrangère qui en conditionne la réalisation. Le devoir n'est plus « l'unique et véritable « en soi » au fondement des phénomènes ».

Ainsi est consommée la rupture de l'action réciproque qui caractérisait l'autonomie du Moi dans le premier moment de la *Doctrine de la Science*. Un élément étranger vient en quelque sorte rompre le cercle du Moi; la tendance morale ne se suffit plus à elle-même; elle doit reposer à son tour sur une force qui lui donne comme son soutien et sa détermination. Mais en même temps, l'ensemble des êtres finis reçoit un substrat actuel adéquat à leur totalité.

On voit avec quelle adresse et quelle subtilité Fichte sait opérer sous les yeux de ses lecteurs une transformation de concept qui doit demeurer inaperçue. Le passage à une Absoluité actuelle est

(32) *Privat-Schreiben*, V, p. 387.

Digitized by Google

effectué. A la question causale, posée au début des recherches sur la religion : « D'où vient le sentiment religieux chez l'homme », on répond finalement en accordant une valeur de réalité absolue à un Non-Moi, ou comme dira la W.-L. de 1801, au « Non-Etre du Savoir ».

Voici en effet comment se pose cette réalité. Nous ne sommes pas seulement volonté, mais connaissance ; nous réfléchissons donc sur notre vouloir moral. Or en le contemplant, il nous semblerait vide s'il nous apparaissait comme dépourvu de fin et de résultat. Nous projetons donc hors de la volonté une force étrangère qui garantit ses résultats; nous sommes alors certains de l'existence de cette force qui est la Divinité elle-même. Ainsi nous parvenons à la croyance religieuse, et tout homme qui s'élève à une intention moralement pure, de par la loi de la pensée, procède nécessairement ainsi sans en avoir conscience (33).

Cette loi de la pensée, c'est le principe de raison (*Satz des Grundes*). De même que la philosophie transcendantale posait, par cette loi, un Non-Moi comme condition de la représentation, de même elle pose, par cette loi, un Non-Moi (force étrangère) comme condition de l'efficacité de l'intention morale. Mais alors que dans le premier cas elle posait celui-ci comme un simple reflet de sa propre réalité, maintenant elle le pose comme la réalité absolue. Ainsi, l'idéalité de l'Absolu est dépassée, et, avec le Moi fini, sacrifiée à une Absoluité actuelle au-delà de lui.

§ VII. — *Essai d'une nouvelle synthèse des éléments de la doctrine : la Bestimmung des Menschen*

a) Conséquences résultant dans le système de l'affirmation d'un Absolu actuel au delà du Moi fini.

La rupture de l'autonomie dans la réalisation du Moi par lui-même, et l'introduction de l'Absoluité actuelle ne sont pas sans avoir leur répercussion sur les autres éléments de la doctrine. Lorsque, dans le *Système de morale*, le Moi se réalisait lui-même, la volonté morale n'avait d'efficacité qu'au moyen de l'action dans le monde sensible. A partir du moment où le Moi s'engage dans la série déterminée par la Loi morale, l'effet des actions, déterminé par les lois de la nature, suffit à assurer la transformation du monde, et à le rapprocher peu à peu de la fin idéale. A partir de ce moment, les lois de la nature qui garantissent l'effet des actions sensibles deviennent un moyen pour la Loi morale qui, par l'orientation qu'elle

(33) *Privat-Schreiben*, V, p. 393.

Digitized by Google

donne à la série des actions, conduit leurs effets naturels vers le résultat supra-sensible. Certes, le sujet n'avait pas à se préoccuper de ces effets sensibles, mais c'est que son obéissance à la Loi suffisait à lui en garantir l'efficacité. Il n'était pas nécessaire comme dans la théologie Kantienne, d'avoir recours à un Dieu pour assurer du dehors l'accord de la moralité et de la nature : l'action suffisait à cette tâche. Au contraire, lorsqu'un Dieu actuel apparaît au delà du Moi, et qu'il conditionne le résultat de son action morale, l'action directe sur la nature semble perdre son efficacité, et la réalisation de la fin morale paraît s'opérer par des voies mystérieuses et purement supra-sensibles, non en vertu de l'action, mais en vertu de la simple intention.

Cet infléchissement vers la théologie morale du Kantisme s'opère lui aussi graduellement et se laisse malaisément déterminer.

Dans le *Glauben über den Grund...*, Fichte déclarait : « En saisissant la fin qui m'est posée comme mon propre être, et en la prenant pour objet de mon *action réelle*, j'en pose la réalisation comme possible *par mon action réelle* » (34). C'est la pure doctrine du *Système de Morale*. Dans l'*Appellation*, les mêmes propositions sont citées, mais déjà affaiblies, semble-t-il, par ce commentaire : « Je veux nécessairement ma béatitude, non comme un état de jouissance, mais comme un état de la *dignité* qui me revient ; ce n'est pas non plus que je la désire, mais je la veux parce qu'elle convient absolument à l'être rationnel. Ma conscience m'indique, comme moyen infaillible de la béatitude, l'accomplissement du devoir; et il ne s'agit pas que ce qui est conforme au devoir se produise, mais qu'il se produise uniquement par devoir... Je ne sais pas comment cette intention conforme au devoir peut me conduire à ma fin nécessaire... mais je ne doute pas qu'il y ait un ordre immuable, supra-sensible, grâce auquel la pensée purement morale rende bienheureux; ordre inexplicable, opposé à l'ordre sensible, puisque dans celui-ci le succès dépend de ce qui se produit, tandis que dans le second il dépend de l'intention suivant laquelle l'acte s'accomplit. Je suis un membre de cet ordre ; de là résulte que je dois agir par devoir sans me préoccuper des conséquences dans le monde visible, mais de celles qui ont lieu dans le monde éternel et invisible, et qui doivent me conduire à la béatitude » (35). Ici, le sujet doit se préoccuper de la seule intention, non plus comme dans le *Système de morale*, parce qu'elle est le principe certain d'une action heureusement efficace, mais parce qu'elle semble posséder par elle-même une efficacité

(34) V, p. 183.
(35) V, p. 206.

Digitized by Google

propre, étrangère à celle de l'action accomplie dans le monde visible. Remarquons en outre l'expression de *dignité* (*Würdigkeit*) qu'on trouve déjà employée précédemment (36) et qui appartient au vocabulaire de la théologie morale du kantisme.

Dans les *Rückerinnerungen...*, la fin absolue de la raison est dite se réaliser grâce à l'intention conforme au devoir (37) ou à la simple détermination de la volonté conforme au devoir (38).

Dans le « *Privat-Schreiben* », en même temps que l'actualité de l'Absolu est clairement établie, s'affirme l'efficacité de l'intention morale « considérée en elle-même dans sa pureté intérieure », indépendamment de toute action sensible (39). En même temps, Fichte se réfère expressément à la théologie kantienne (40). Les deux premiers articles de foi de la *Doctrine de la Science*, la suffisance absolue du Moi et l'efficacité souveraine de l'action, se trouvent en même temps abandonnés. Le système risquerait de chanceler sur lui-même, s'il ne survenait une réadaptation générale de la doctrine au nouvel élément qui s'est introduit en elle.

b) La « Bestimmung des Menschen ».

C'est dans la *Bestimmung des Menschen* que Fichte essaie ce regroupement, conformément à une déduction digne de la philosophie transcendantale (41).

L'ouvrage se divise en trois livres, qui correspondent aux trois grandes étapes de la philosophie : le doute, le savoir et la croyance.

I. — Doute.

Avant toute philosophie, nous sommes les jouets de cette hésitation entre le dogmatisme et l'idéalisme que Fichte caractérisait déjà dans la *Erste Einleitung*. Si nous nous en tenons à notre seul entendement, l'équilibre des forces naturelles suffit à tout expliquer en nous, la liberté n'est alors qu'un phénomène de la nature; c'est une illusion. Si nous écoutons notre cœur, nous sommes obligés d'admettre l'indépendance et la réalité de notre liberté. L'intelligence n'apparaît plus comme fournissant une copie (*Nachbild*) des choses, mais comme esquissant librement le concept d'une fin qui produit les choses réelles (*Vorbild wird Nachbild; Denken wird Sein*). On reconnaît là l'opposition chère à Jacobi (42).

---

(36) P. 205.
(37) P. 182-183.
(38) P. 183-184.
(39) P. 390.
(40) P. 392.
(41) P. 395-396.
(42) II, p. 169-198.

Digitized by Google

II. — Savoir.

Comment sortir de ce doute ? Notre système du mécanisme s'appuie tout entier sur l'expérience, qu'il considère comme un fait ultime ; mais si, au lieu d'examiner l'objet de cette expérience, nous nous demandons comment sa représentation peut naître pour nous, alors nous pouvons acquérir un point de vue nouveau et nous affranchir de la chose hors de nous. C'est le point de vue du savoir. Le Moi, pour se penser lui-même dans sa limitation originaire, s'objective avec la limite et intuitionne un monde hors de lui.

A ce point de vue, tout n'est plus qu'un reflet du Moi, sans réalité. Le savoir par lui-même n'atteint qu'au savoir et non au réel. Si toute la réalité des choses n'est qu'un rêve, la liberté qui semblait devoir nous être rendue par l'anéantissement du système mécaniste, perd son point d'application et s'évanouit à son tour comme un mirage (43).

III. — Croyance.

Il faut retrouver la réalité. Pour cela il faut s'élever du savoir à la croyance. Nos représentations nous renvoient à un objet réel hors de nous ; d'autre part ces représentations sont conditionnées tout entières par nous ; le réel de la représentation doit donc avoir sa source dans notre être originaire. Or, ce que nous sommes originairement, indépendamment de toutes les représentations d'objets, nous ne le sommes que par nous-mêmes, c'est-à-dire par notre propre activité. Et comme nous sommes identité du sujet-objet, nous ne sommes vraiment autonomes, et nous ne nous posons par nous-mêmes que lorsque nous sommes à la fois l'unique cause du sujet (pensée) et de l'objet (chose). C'est ce qui se produit dans l'action volontaire, où nous sommes cause de la pensée, c'est-à-dire du concept de fin (*Vorbild*) et de l'être réalisé par notre activité selon ce concept (*Nachbild*) (44). — La causalité réelle de mon concept, la force réelle d'action que celle-ci implique est ce à quoi se lie la conscience de la réalité. Je puis prendre conscience de cette force et la penser, mais en la pensant, je ne l'invente pas, car au fondement se trouve le sentiment de ma tendance originaire à la spontanéité (45).

Cependant comme la fin, l'action et la tendance à cette action sont des représentations, on pourrait objecter qu'elles sont à ce titre des

(43) II, p. 199-247.
(44) II, p. 250-251.
(45) II, p. 251-252.

Digitized by Google

fictions ou des rêves. La loi de ma pensée fonctionnerait ici comme ailleurs ; pour penser le concept de fin, elle objectiverait une action, afin de l'opposer à un subjectif, le concept.

Certes, je ne puis empêcher ce jeu de la spéculation, mais alors je ne puis plus vouloir agir, puisque je ne puis savoir si je puis réellement agir; je dois me refuser d'obéir à la voix de la conscience (46). Or, je veux lui obéir; je me donne volontairement cette destination que ma tendance absolue me confère, et en même temps, je lui attribue la réalité, à elle et à tout ce qu'elle implique.

Mon concept de fin, en effet, n'est pas ici relatif, tiré d'autres représentations, mais absolu. Il exprime la spontanéité de notre être réel dans son indépendance, c'est pourquoi nous ne pouvons le déduire d'autres concepts, mais le réaliser ; c'est pourquoi cette fin et l'activité réelle qu'elle implique s'élèvent au-dessus de la spéculation et ne peuvent donner lieu qu'à une croyance.

Dans l'immédiate certitude de notre fin absolue, identique au sentiment de notre tendance à l'absolue autonomie, nous avons découvert la source de toute certitude à l'égard de la réalité. Le pur savoir ne contient en effet que des images. Si nous croyons à la réalité des choses, ce n'est pas en vertu de raisons démonstratives, mais en vertu d'un intérêt pour une réalité que nous voulons produire, produire absolument quand nous sommes bons, produire pour notre jouissance quand nous sommes des êtres vulgaires. Il faut reprendre le mot de Jacobi à Mendelssohn : « Nous naissons tous dans la croyance (47) ».

La conscience morale doit donc décider souverainement de ce qui est réel et de ce qui ne l'est pas. Tout ce que je dois faire, tout ce qui rend possible l'obéissance au devoir est certain.

Puisque la conscience exige, avec l'accomplissement du devoir, la réalité des objets auxquels il se rapporte, on doit convenir tout d'abord que le corps, le besoin physique, la tendance à se nourrir, les objets de cette tendance, aliments et boissons, etc, sont des choses réelles et non de simples représentations, car autrement le devoir de conservation personnelle qui se rapporte à eux n'aurait aucun sens (48). De même, doivent avoir une réalité hors de moi, les individus libres, que la conscience m'ordonne de traiter comme des êtres réels et libres, et non comme de pures représentations. Il s'ensuit qu'outre ma propre réalité, ma conscience m'ordonne de croire à la réalité d'autres êtres hors de moi, à la réalité de leurs actions réci-

(46) II. p. 252-254.
(47) II, p. 254-255.
(48) II, p. 256-261.

Digitized by Google

proques, du médium nécessaire à ces actions, c'est-à-dire du monde sensible (49).

Quelle est maintenant la fin de l'action exigée par la conscience? C'est d'améliorer le monde. Le monde physique comme le monde social et humain sont en effet le théâtre des plus douloureuses catastrophes : inondations, éruptions volcaniques, tremblements de terre, etc., — barbarie, révolutions, guerres, etc. Toutes ces imperfections nous imposent autant de devoirs : il faut discipliner la nature, travailler à développer la civilisation, à faire régner la paix, entre les individus dans chaque nation et entre les nations dans la société humaine. Il faut réaliser l'accord de tous les hommes, de façon qu'ils unissent leurs forces contre l'adversaire commun, la nature sauvage.

Il faut que l'opposition des fins privées cesse et que réunis nécessairement dans la pensée d'une seule fin, les hommes forment un grand corps, animé du même esprit et du même amour. Alors la lutte du méchant contre le bon cessera, et les controverses des bons entre eux au sujet du bien s'évanouiront. Il n'y aura plus d'autres actions possibles que les actions bonnes (50). Cette fin constitue notre *fin terrestre*, elle est *réalisable*, par un enchaînement causal d'actions d'où résultera effectivement l'abolition du mal (51).

Or, il semble que l'action morale, intérieurement bonne, soit en fait infiniment moins efficace pour la réalisation de cette fin que le conflit des intérêts égoïstes. Les passions les plus méprisables des hommes, leurs vices et leurs forfaits contribuent plus sérieusement à amener un progrès que les efforts souvent malheureux des justes. Au surplus, dans le monde sensible où seuls comptent l'action et ses effets et non point l'intention qui inspire l'acte, il n'est pas étonnant que le résultat apparaisse comme indépendant de la « bonne volonté » de ceux qui agissent. Si donc la fin terrestre était notre seule fin, il serait inutile, pour travailler à sa réalisation, d'obéir à la conscience. Notre intention demeurerait inutile, la loi morale à l'intérieur de moi serait vide et sans forme. Or, la fin terrestre révèle déjà par elle-même son insuffisance : elle est finie. Que fera l'humanité lorsqu'elle l'aura réalisée ? Cette fin ne se justifie pas par elle-même, elle ne satisfait pas la raison. Elle ne saurait donc être notre fin véritable (52).

Puisqu'il y a quelque chose en nous qui est sans application, qui pour la réalisation de la fin suprême terrestre est superflu, il doit y

(49) P. 261-263.
(50) P. 264-277.
(51) P. 274-278.
(52) P. 279-280.

Digitized by Google

avoir une fin qui dépasse cette vie et par conséquent un monde réel qui n'est pas le monde terrestre, un monde supra-sensible (53).

Puisque la loi morale exige un tel monde, je dois croire à la réalité de ce monde. En lui ne règne pas l'action et son effet, mais l'intention qui inspire l'acte. Puisque je suis à la fois libre et sensible, je vis en même temps dans les deux mondes. C'est parce que je suis un être fini que mon action spirituelle (intention) prend la forme d'une action déterminée dans le monde sensible (54). C'est pourquoi je ne puis agir par devoir et pour le monde éternel sans au moins vouloir agir pour le monde sensible (55).

A chaque moment de notre existence, ce monde supra-sensible est présent : notre action tombe dans le monde sensible, notre pure intention a des effets dans le Supra-sensible; et comme notre action ne doit exprimer que notre intention, la bonne volonté est ainsi le lien qui unit l'un à l'autre les deux mondes. Par là est rendue claire la vie que je dois mener dans le monde sensible ; je dois accomplir mon intention sans m'occuper de son succès bon ou mauvais. Cette préoccupation supprimerait la condition sous laquelle seulement je suis membre du monde supra-sensible, tandis que la condition sous laquelle j'appartiens au monde sensible n'est aucunement abolie quand cette préoccupation n'existe pas.

Je suis certain que ma volonté morale a des conséquences éternelles, quoique je ne les voie pas se réaliser dans l'expérience quotidienne. C'est pourquoi notre vie dans ce monde est une vie dans la croyance. Si nous les voyions réalisées, la croyance ferait place à la contemplation (*Schauen*). Or, au point de départ d'une seconde vie (sensible), les conséquences de nos intentions nous sont données dans l'intuition d'un monde nouveau, qui sert de point de départ à une action nouvelle, vers une fin que nous prescrit un nouveau commandement moral. Dans cette seconde vie, l'action morale sur le monde peut paraître sans effet, mais l'intention qui l'inspire a des résultats dans le monde supra-sensible, et ces résultats se manifestent au point de départ d'une troisième vie sensible, etc. (56). Il y a le même rapport entre la fin de notre vie actuelle et le monde actuellement réalisé, sa civilisation, le bien qui s'y trouve, qu'entre la fin de notre vie future et les résultats acquis au cours de la vie présente

---

(53) P. 281.
(54) P. 283-300.
(55) P. 282-285.
(56) P. 282-290. — On retrouve ici l'idée développée par Fichte dans ses *Idées sur la Religion* (*Ideen über Gott und Unsterblichkeit*, F. Büchsel, Meiner, Leipzig, 1914) sur les existences successives du Moi (p. 52-56), et dont le germe se trouve peut-être dans l'écrit de Lessing « *Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können* ». Lessing, S. W. XIII, p. 282-285.

Digitized by Google

par notre bonne volonté. Quoique la causalité de mon action morale dans le monde sensible n'ait aucune efficacité propre, et ne soit que l'enveloppe nécessaire de ma volonté morale, mais finie, la réalisation de la fin terrestre n'est pas, comme nous le pensions tout d'abord, indépendante du vouloir moral. Toute l'efficacité se manifeste dans le monde supra-sensible, mais les transformations qui se produisent en lui sont ensuite exprimées au cours des vies futures par le monde sensible, phénomène de l'intelligible. C'est ainsi que si on regarde notre monde, on ne trouve aucun rapport entre la moralité des actions humaines et le progrès historique; tandis que si on se place au point de vue supra-sensible, on voit que tout le progrès d'ici-bas ne fait que refléter les transformations issues dans le monde supérieur, de la moralité des intentions, c'est-à-dire de la causalité de la volonté pure. Alors il apparaît que les vices, les intérêts humains qui semblaient conditionner le progrès, n'ont aucune causalité en soi, et ne font que se neutraliser réciproquement, pour laisser la place à la force véritable, que la Volonté infinie donne aux volontés morales (57).

Si l'insuccès de mes actions dans le monde pouvait me faire croire à l'inefficacité de mon intention, c'est que je demeurerais attaché au monde sensible et à ses conflits d'intérêts. La croyance en l'éternel n'est possible que lorsque les intérêts qui dépendent du monde sensible sont abandonnés, quand le monde s'évanouit et meurt pour que je puisse *renaître* dans la croyance (58).

Ce qui rattache l'effet à sa cause est la loi. Nous croyons que notre bonne volonté a un effet dans l'éternité, nous croyons donc à la réalité de la loi, en vertu de laquelle elle produit cet effet. Cette loi n'est pas notre volonté, car la volonté n'embrasse que la sphère de l'intention. Elle est impuissante hors de cette sphère, quoique je sois certain que par son intention elle produise absolument des effets dans le monde hors d'elle. Or, seule une volonté peut faire qu'une volonté soit cause. Par conséquent, cette loi est nécessairement une volonté hors de la volonté finie, c'est-à-dire une Volonté infinie.

Je dois donc poser hors de moi la réalité d'une Volonté infinie. Cette Volonté infinie est à la fois action (*Tat*) et produit d'action (*Produkt*). Que j'obéisse à la loi de la conscience, cela dépend de moi, mais que cette bonne volonté soit membre d'un ordre moral, cela a sa cause dans la Volonté infinie : la Volonté infinie est le lien et l'intermédiaire entre moi et le monde supra-sensible (59).

---

(57) P. 290-309.
(58) P. 291-292.
(59) P. 295-297 sq.

Digitized by Google

La volonté, simple intention, a des conséquences éternelles dans l'ordre moral. L'ordre moral est un monde d'esprits où les diverses volontés, indépendantes les unes des autres, agissent les unes sur les autres et s'unissent en une communauté animée de la même intention et de la même volonté. L'harmonie des esprits n'est possible que grâce à la Volonté infinie ; celle-ci est le lien des esprits, la source de leur accord. Cette harmonie des esprits ne serait pas pospossible s'ils ne pouvaient agir les uns sur les autres, être d'accord sur leurs sentiments et leurs intuitions, c'est-à-dire percevoir de la même façon le monde. La Volonté infinie est précisément ce qui fait que nous apercevons tous le même monde. Celle-ci est donc la créatrice du monde dans la raison finie ; elle crée le monde seulement dans notre esprit, c'est-à-dire les conditions par lesquelles se constitue le monde sensible, et à partir desquelles se développe le monde moral. La Raison infinie existe seule en soi, la raison finie existe à l'intérieur d'elle. Nous vivons en elle, et ne connaissons toutes choses, même notre devoir, qu'en elle et que par elle. Notre volonté morale est sa volonté, c'est pourquoi elle seule est puissante et efficace dans toute l'éternité. Cette volonté suprême est à la fois la volonté infinie et la volonté finie, c'est pourquoi nous ne pouvons pas la saisir au moyen d'un accroissement quelconque de notre être, d'une extension quelconque de nos limites, au moyen d'une analogie quelconque, fût-ce même celle de la personnalité. Elle est différente de nous, non par le degré, mais par la nature (60).

Ainsi la représentation du monde se fonde sur les conditions théoriques de ma nature ; celles-ci sur mon vouloir moral, et celui-ci en Dieu. Le monde entier n'est donc qu'un flux de vie divine. On aboutit ainsi à une sorte de panthéisme.

Le dernier mot de cette philosophie est l'optimisme. L'ordre total du monde est l'expression de la Volonté infinie: chacun de ses éléments et des événements qui s'y produisent est voulu par Dieu et ordonné par lui comme il convient. Le monde sensible est une condition nécessaire dans le plan du monde, la fin terrestre, un moyen pour le perfectionnement moral de l'humanité ; tous les maux physiques et moraux sont des moyens pour l'accomplissement de la fin du monde : le mal, parce qu'il doit être combattu et qu'il appelle des devoirs, est la voix de Dieu lui-même; en ce sens, on peut dire qu'il est voulu par la Volonté divine éternelle. Ainsi, tout ce qui se produit est bon. Il n'y a qu'un monde possible, et ce monde est parfaitement bon (61). C'est parce que je sais que je suis dans le monde

(60) P. 297-305.
(61) P. 305-307.

Digitized by Google

de la sagesse suprême et du souverain bien, que je suis bienheureux (62).

c) Rapport du Système de morale et de la « Destinée de l'Homme ».

L'Absolu est rejeté hors du Moi fini, au-delà de la tendance absolue où il s'établit dans l'actualité. Le Moi ne se suffit plus à lui-même. Il prend sa source dans une force qui lui est étrangère, dans une Volonté infinie, qui est le principe de son action et de son vouloir moral. Parallèlement, le rapport entre l'action et l'intention du Moi et le rapport de toutes deux ensemble à la réalisation de l'Absolu, se trouvent radicalement modifiés. Sur ces points capitaux, la *Bestimmung des Menschen* s'oppose à la *Sittenlehre* 1798, et c'est cette opposition qu'il nous faut mettre en lumière.

Dans le *Système de morale*, la fin suprême est la reconquête pour le Moi de son autonomie perdue. Le *moyen seul efficace* de cette réalisation est *l'action sur le sensible*, par laquelle la limite est poussée et le monde sensible infiniment transformé ; l'aboutissement idéal de cette transformation, c'est la réalisation du supra-sensible (63).

Mais le Moi ne peut arriver à se réaliser ainsi que s'il s'élève à la conscience de sa liberté. Par cette conscience, en effet, il peut trouver *le principe* d'une conduite par laquelle il s'engage dans cette série d'actions dont l'aboutissement est l'autonomie réalisée de tout le Moi. La totalité de la tendance a déterminé cette série d'actions ; mais je ne puis l'accomplir sans la conscience de cette totalité, c'est-à-dire sans la conscience morale. La conscience morale est le moyen par lequel peut s'accomplir l'action sur la nature, requise pour la réalisation du supra-sensible (64).

N'est-il pas possible d'agir *légalement* sans intention morale ? Sans doute ; et si nous pouvions agir *continuement* d'une façon légale, il semble que le supra-sensible pourrait se réaliser ainsi tout aussi bien. Mais pour le *Système de morale*, l'exercice *continu* de l'action légale est impossible sans la conscience de la Loi ; sans elle l'action légale ne peut être que contingente ; cette contingence se supprime et fait place à la règle au contraire, si en possession du principe qui détermine la légalité des actions, nous agissons en vertu de ce principe, c'est-à-dire non plus légalement, mais moralement (65).

---

(62) P. 315-319.
(63) *Sittenlehre*, IV, p. 66, 75 et passim.
(64) *Sittenlehre*, synthèses E2, A4, B4; IV, p. 147, 156, 164, 191; 206, 208, etc.
(65) *Sittenlehre*, p. 154, 164, 189, 191-192.

Digitized by Google

Certes, si nous connaissions la fin, nous pourrions déterminer nos actions en vue de cette fin et agir pour la réaliser en tenant compte uniquement de l'action et de ses effets. Mais ce mode de détermination du vouloir nous est refusé, car seule la conscience morale peut nous révéler avec la fin, que l'action capable de la réaliser est celle qui est faite *par devoir*. Précisément parce qu'elle sert de moyen pour déterminer l'action apte à réaliser la Loi, la conscience de la Loi se manifeste non comme un moyen, mais comme se suffisant à elle-même.

Etant à la fois principe et moyen de l'action qui est seule efficace, l'intention est suffisamment justifiée. Elle n'est pas vide, puisqu'elle a *nécessairement* pour conséquence l'action sur la nature qui réalise le supra-sensible (66). Toutefois elle n'a, par elle-même et en dehors de l'action sur le monde, aucune efficacité (67) sur le supra-sensible; elle tient tout son pouvoir uniquement de l'action qu'elle détermine.

D'autre part, on ne peut séparer la fin à réaliser dans le sensible, de la réalisation du supra-sensible lui-même, ni opposer une fin terrestre à une fin supra-sensible. Les deux fins se confondent, et l'une et l'autre sont infinies (68) : je dois transformer le monde sensible, et cette transformation n'est jamais achevée, car sa fin est la réalisation du supra-sensible lui-même. Certes tout ce que je dois réaliser quelque part dans le monde sensible n'est pas une fin absolue, mais une fin limitée (69). Toutefois jamais une époque ne peut venir où ma tâche en ce monde puisse être considérée comme achevée, où mon action ne puisse tout au plus servir qu'à maintenir et conserver les résultats acquis. La transformation du sensible ne doit pas aboutir à un état excellent de ce monde terrestre, mais à la réalisation, jamais acquise, de ma fin éternelle.

Sans doute, l'action exercée sur la nature en vertu de l'intention morale n'a pas que des conséquences sensibles, sans quoi elle ne se distinguerait pas de l'action issue de la tendance naturelle; elle a des conséquences à l'égard du supra-sensible, puisque les actions qui se trouvent dans la série convenable réalisent peu à peu l'autonomie ; mais ces conséquences se manifestent uniquement à l'égard d'un monde futur. Dans le présent, elles ne se révèlent que par un certain état du monde sensible plus proche de l'idéal futur qu'un autre résultat de mon action simplement naturelle. Il n'y a pas de conséquen-

(66) *Sittenlehre*, p. 191-194.
(67) *Ibid.*, p. 147, 148.
(68) *Ibid.*, p. 66-75.
(69) *Ibid.*, p. 261.

Digitized by Google

ces de l'action dans un monde supra-sensible considéré comme présent. La seule existence actuelle dans le supra-sensible, c'est celle de la loi morale, c'est la totalité de la tendance; une réalité supra-sensible, autre que cette totalité de la tendance, est au contraire ce qui manque par définition, ce que précisément travaille à produire l'action morale par la transformation et l'abolition du sensible (70). Pourtant il doit y avoir quelque chose de supra-sensible dans lequel s'inscrivent et s'ajoutent ces conséquences, que la nature prise en elle-même serait incapable de révéler. Si je poursuis la série des actions purement naturelles, mon Moi ne se transforme pas véritablement; si je poursuis la série des actions morales, il se transforme réellement; cette transformation réelle s'inscrit dans le Moi pratique qui s'est effectivement étendu, dans *mon* Moi pratique, seul supra-sensible réel, au fondement des phénomènes (71). La réalisation du supra-sensible n'est que la réalisation de la tendance absolue au moyen de l'action déterminée par celle-ci, grâce à la conscience de son absoluité. L'action du supra-sensible sur lui-même n'est donc bien que l'action sensible du Moi, action dont le principe et la fin idéale sont le supra-sensible.

Concevoir une efficacité à l'égard du supra-sensible, indépendante de l'action exercée sur la nature, est inintelligible, tout autant que concevoir une amélioration du monde terrestre résultant non de l'action sur ce monde, mais d'effets mystérieux de notre intention dans un autre monde.

Dans la *Bestimmung des Menschen*, le moyen efficace pour réaliser le supra-sensible n'est plus l'action sur la nature, déterminée par l'intention. Sans doute, de par notre finité, la volonté morale est toujours obligée de prendre la forme d'une action sur le monde sensible ; je suis contraint, pour réaliser l'intention, d'agir pour modifier la nature, mais cette action est par elle-même sans force en ce qui concerne la réalisation de la fin dernière, même en ce qui concerne l'amélioration du monde sensible, puisque celle-ci paraît s'effectuer comme par une force inconnue, indépendamment des actions qui peuvent s'exercer sur lui.

L'intention est au contraire efficace par elle-même, indépendamment de l'action sur la nature, à laquelle elle peut donner naissance: et elle est efficace par elle-même, directemnt dans le monde supra-

(70) « Le concept de l'action qui n'est rendu possible que par l'intuition intellectuelle du Moi spontané est le seul qui unisse les deux mondes existant pour nous: le monde sensible et le monde intelligible, le premier doit s'opposer à mon action (car je suis fini), le second doit être produit par mon action ». (*Zweite Einleitung*, I, p. 467).

(71) *Sittenlehre*, IV, p. 172.

Digitized by Google

sensible, sans se servir comme médium pour son efficacité, de la modification par l'action.

L'intention n'est plus un moyen par rapport à l'action, autrefois seule efficace ; à son tour, la modification du monde sensible n'est plus le moyen seul efficace par rapport à la réalisation du supra-sensible. L'action n'est plus que l'enveloppe phénoménale et négligeable de la manifestation de la volonté morale chez les êtres finis. L'intention vaut donc par elle-même et tout lui est subordonné. Alors l'amélioration du sensible, objet de l'action sur le monde d'ici-bas, ne se confond plus avec la réalisation de la fin supra-sensible; puisque l'efficacité de l'intention est étrangère à celle de l'action, puisque la réalisation du supra-sensible s'obtient immédiatement par l'intention ; loin de dépendre de l'amélioration du sensible, c'est l'amélioration du sensible qui devient une conséquence de cette transformation du supra-sensible issue de la causalité immédiate des intentions pures dans le monde supra-terrestre. L'amélioration du sensible considérée en soi n'aboutit donc plus à la réalisation du supra-sensible ; or c'était cet aboutissement qui confondait ces deux fins en une seule, et qui, dans le *Système de morale,* faisait de la transformation du monde d'ici-bas une fin infinie. Détaché de cet aboutissement supra-sensible, le changement et l'amélioration de ce monde n'exprime que la réalisation d'une fin terrestre, qui, ne rejoignant jamais l'idéal supra-terrestre, est en opposition avec lui comme le fini avec l'infini, le sensible avec l'intelligible (72).

Alors que, dans le *Système de morale,* c'est par la modification du sensible grâce à l'action issue de l'intention morale que se réalisait le supra-sensible, maintenant c'est de la réalisation immédiate du supra-sensible, grâce à l'efficacité de l'intention pure prise en soi, que résulte la transformation du monde ici-bas. Ne nous étonnons plus si nous ne trouvons pas de rapport entre les actions morales des hommes et le progrès sur terre. Cela ne signifie pas que ce progrès dépende d'une force mystérieuse, indifférente à la moralité des hommes et qui tournerait au bien le mal et la méchanceté. Cela veut dire qu'il résulte d'une réalisation de la fin supra-sensible dont les intentions pures, et non les actions qui en découlent, ont jeté le germe efficace. Dans la succession des vies s'accumule le résultat supra-sensible acquis au cours des vies antérieures et, au fur à mesure, le sensible apparaît amélioré. De la sorte, s'explique que malgré les

(72) La description de la fin dernière qui constitue notre idéal irréalisable, dans le *Système de morale* est identique à celle de la fin terrestre qui est déclaré réalisable dans la *Bestimmung des Menschen.* Comparer à ce sujet la page 253 de la *Sittenlehre* (IV, p. 253) avec la page 279 de la *Bestimmung des Menschen* (II, p. 279).

Digitized by Google

apparences, rien de bon ne puisse sortir du mauvais. Les vices n'ont aucun pouvoir producteur, mais ne font que s'anéantir pour permettre la manifestation visible des transformations issues de la moralité.

Ainsi, maintenant que le supra-sensible se trouve hors des Moi qu'il contient, une action immédiate des esprits les uns sur les autres dans l'intelligible n'apparaît plus un concept arbitraire; elle exprime la manifestation du supra-sensible originairement indépendante. C'est cette manifestation qui, avant l'existence de toute sensibilité et de toute nature, a posé originairement chaque individu, et s'est exprimée en chacun comme tendance. De là est résulté pour chacun son monde et sa situation particulière dans le monde. Par l'obéissance à la loi, les êtres finis réalisent de plus en plus la conscience de leur unité en Dieu (73), et comme chacun de ces êtres est une partie de la Volonté infinie, on peut dire que cette volonté s'élève de plus en plus par eux à la conscience de soi. Alors la tendance infinie se satisfait en chaque individu et le monde sensible pour chaque individu se transforme en conséquence. Le mystère de cette causalité supra-sensible se manifeste ici-bas dans l'action des êtres libres les uns sur les autres, action qui serait impossible si la conscience morale ne nous révélait pas, derrière certaines manifestations du sensible, la présence des libertés qui ainsi peuvent agir réciproquement les unes sur les autres.

Pourquoi la réalisation du supra-sensible se trouve-t-elle détachée de l'action du Moi, soit sur la nature, soit sur la société, et de l'amélioration du monde terrestre ? C'est parce que le supra-sensible, existant actuellement hors du Moi fini, n'a pas à attendre son actualité de la réalisation de la tendance et de la transformation du sensible. Etant en dehors des Moi, il se suffit à lui-même, et s'il peut se réaliser, c'est-à-dire s'élever à la conscience dans des êtres spirituels, c'est par lui-même et en lui-même qu'il accomplit ce progrès, car il est fondé en lui-même et non ailleurs; en lui est la source de toute vie et de toute action.

En même temps, cette réalisation du supra-sensible se définit d'une façon infiniment plus subjective. Elle ne vise pas à reconquérir une actualité perdue, à revenir à un être de liberté (*Freisein*) qui, en fin de compte, n'est que le néant, à restaurer une objectivité qui supprimerait la conscience et le vouloir. La fin de la réalisation, c'est au contraire la conscience ; l'être tout entier doit entrer dans la forme subjective de la conscience. La conscience subjective de l'Absolu est le souverain idéal. Par là, Fichte s'oppose à

(73) *Bestimmung des Menschen*, II, p. 297 sq.

Digitized by Google

Schelling et à Hegel pour lesquels la réalisation de l'Absolu consiste non en la conquête d'une certitude pour les consciences, mais en la réalisation objective de la Raison. On conçoit que l'amélioration du monde sensible n'ait maintenant pour Fichte que peu d'importance. Peu importe la réalisation objective ; ce qui importe c'est que ce soient des hommes et des consciences qui l'effectuent (74), c'est que se réalise dans les êtres finis la conscience absolue de l'Absolu.

Par là, la *Bestimmung des Menschen* sort de la contradiction où restait engagée la *Sittenlehre*. En effet, si le Moi se réalisait, c'était pour parvenir à la conscience réelle de lui-même; par là se légitimait finalement tout le procès, et surtout la chute originaire de l'Absolu. Or, cette conscience réelle pour le moi de sa propre absoluité était posée dans le système non comme la fin, mais comme un moyen subordonné à la réalisation de l'absoluité originaire; la conscience de l'Absolu ne doit naître que pour disparaître, car la réalisation objective de l'absoluité serait le néant de la conscience. La réalisation du supra-sensible par la transformation du monde sensible ne pouvait être subordonnée comme une condition à la conscience de l'Absolu que si celle-ci, conçue comme étant l'idéal lui-même, pouvait subsister dans l'Absolu réalisé.

Le rapprochement des textes rend saisissante cette contradiction. D'une part, Fichte avance les propositions suivantes : je dois réaliser mon autonomie, et pour cela, transformer le monde sensible d'une façon infinie (75), subordonner absolument le monde au Moi aussi immédiatement que mon corps est soumis à ma volonté (76). La conscience morale me fournit le principe qui m'introduit à cette série d'actions sur le monde, d'où sortira la réalisation de mon autonomie (77). Pour me placer dans cette série d'actions, je dois m'élever à cette conscience; celle-ci n'est donc qu'un *moyen*, qu'une *condition formelle* pour la réalisation objective de l'autonomie (78). Mais la transformation du monde sensible suivant des lois rationnelles ne revient pas à moi tout seul, mais à tous les êtres raisonnables (79). Toute action de moi-même sur ce monde doit être en même temps voulue par l'être hors de moi. Supposons que tous les individus parviennent à la même conviction morale, alors chacun agira de la même façon sur le monde sensible et modifiera la nature en vue de son emploi conforme à la raison (80). Ainsi la moralité de tous les êtres

(74) *Bestimmung des Menschen*, II, p. 308 sq.
(75) *Sittenlehre*, IV, p. 70-74, etc.
(76) *Ibid.*, p. 229.
(77) *Ibid.*, p. 149-151, 191.
(78) *Ibid.*, p. 147-156, 164, 206-208.
(79) *Ibid.*, p. 229, 237.
(80) *Ibid.*, p. 233-234, 253.

Digitized by Google

rationnels n'apparaît point comme la fin dernière, mais comme le moyen suprême pour réaliser la fin dernière, l'autonomie objective de la raison par la modification de la nature.

D'autre part, une fois cette déduction achevée, Fichte écrit : « La fin dernière de toutes les actions de l'homme moralement bon en général, et en particulier de toutes ses actions extérieures, peut se résumer dans cette formule : *Il veut que la raison, et la raison seule, règne dans le monde sensible.* Toute force physique doit être subordonnée à la raison. Mais la raison ne peut régner que chez les êtres raisonnables et par eux; l'action morale, quoiqu'elle ait la nature privée de raison comme objet immédiat, se rapporte donc toujours, du moins indirectement, à des êtres raisonnables, et *n'a d'autre but que ces êtres.* De même qu'il n'y a pas de droits par rapport à la nature privée de raison, de même il n'y a pas de devoirs à son égard. *Ce qui devient un devoir, c'est de l'élaborer uniquement en vue des êtres raisonnables...* Par conséquent, l'être moralement bon veut que la raison et la moralité règnent dans la communauté des êtres raisonnables. Le dessein que l'on se propose n'est pas seulement de réaliser ce qui est bon et conforme à la raison, de faire régner la légalité, mais de réaliser ce bien avec liberté en vertu de la loi morale, de façon que règne la véritable moralité proprement dite (81).

Or, puisque pour le *Système de morale* la raison ne peut se réaliser en soi sans se réaliser par la liberté et la conscience, il paraît superflu d'ajouter une telle correction, à moins que l'on veuille s'adresser au *sujet agissant,* et le prévenir encore une fois que le seul moyen de réaliser l'Absolu, c'est d'agir par devoir, et non en vue du résultat objectif de l'action. Mais en réalité, Fichte veut nous avertir que la fin véritable n'est pas la réalisation objective de la raison, mais la conscience et la liberté avec lesquelles nous la réalisons. Ce qui est déduit comme moyen pour le système, la conscience morale subjective des êtres raisonnables, nous est finalement proposé comme fin absolue, tandis que ce qui était déduit comme fin véritable, la réalisation objective de l'autonomie par la modification de la nature, est rabaissé au rang de simple moyen : « Nous devons élaborer la nature uniquement en vue des êtres raisonnables ».

Ainsi, à l'intérieur du subjectivisme se reproduit la contradiction de la parole et de l'acte, du « *Sagen* » et du « *Tun* ». Je dois dire (*Sagen*) comme sujet agissant que la conscience morale subjective se suffit à elle-même, que son épanouissement chez tous les êtres

(81) *Sittenlehre,* p. 275.

Digitized by Google

raisonnables est la fin absolument dernière ; mais je ne puis fonder cette assertion que sur un système qui fait (*Tun*) de la conscience subjective un moyen pour une réalisation objective. Sans doute, l'Absolu que je réalise objectivement est originairement conscience pure,sujet absolu, Moi intérieur à moi-même, mais dans ce Moi pur, la conscience réelle est tout de même impossible.

Nous retrouvons ici, sous une autre forme, les difficultés inhérentes à la théorie des principes : certes, il semble qu'on accorde tout à la conscience, lorsqu'on fait du « pour soi », de la conscience pure de soi, l'Absolu qui ne suppose rien avant lui ; mais alors, d'une part, cette conscience pure n'étant aucune conscience réelle, perd les caractères du Moi, d'être pour soi ; le réfléchissant et le réfléchi y étant indistinguables, elle est un néant de conscience. D'autre part, la conscience réelle par laquelle l'Absolu peut se concevoir et devenir effectivement un Moi doué d'une conscience absolue implique l'idéalité de l'Absolu lui-même et ne subsiste que dans la mesure où elle travaille à la réalisation d'un Absolu qui la nie. Ainsi la conscience de l'Absolu n'apparaît jamais comme une fin se suffisant à soi. Pour avoir voulu donner trop à la conscience, on doit ou nier sa réalité quand elle est absolue, ou nier son absoluité et son autosuffisance quand elle est réelle. L'Absolu a beau être lui-même conçu comme la suppression de toute objectivité, il « tue » la conscience et le sujet pour vouloir les exalter. Pour subsister, l'idéalisme absolu doit échapper au subjectivisme absolu ; il doit cesser de voir l'Absolu dans la conscience pure et de nier l'Absolu pour poser, avec l'objet, la conscience réelle; alors un Absolu actuel est restauré au delà des « Moi », de leur tendance infinie, de la conscience pure. Aussitôt se rétablit l'accord entre le « *Tun* » et le « *Sagen* », entre la fin absolue déduite par le système et la fin absolue proposée par le philosophe. La conscience réelle n'étant plus une déchéance de l'Absolu lui-même, n'est plus sous sa forme absolue de conscience morale le moyen de reconquérir par une réalisation objective l'actualité perdue ; la transformation infinie du monde perd alors sa valeur de fin dernière, l'Absolu, étant de toute éternité actuel, se réalise uniquement en entrant dans la forme subjective de la conscience. La conscience morale, la conscience de l'Absolu est alors déduite dans le système lui-même comme la fin essentielle; loin d'être, dans la déduction, subordonnée comme moyen à la transformation infinie du monde, celle-ci ne devient qu'une conséquence seconde, et l'action dans le monde pour le modifier devient la forme par elle-même inefficace que prend chez les êtres finis la réalisation et la manifestation de leur conscience de l'unité et de l'Absolu. « Je ne travaille pas à réaliser la fin terrestre pour elle-même et comme fin dernière, mais seulement parce que ma fin dernière véritable, qui est l'obéissance à

Digitized by Google

la loi, ne se traduit pas autrement dans le monde sensible que par la réalisation de ce but » (82).

Les différences qui séparent la *Sittenlehre* et la *Bestimmung des Menschen*, telles que nous venons de les exposer, ne font donc qu'exprimer les transformations qui s'opèrent déjà à l'intérieur de la théorie des principes.

La première de ces transformations apparaît dans les critiques que Fichte adresse à ce qui fut sa propre philosophie, à cette doctrine qui donnait à la puissance du « pour soi » (énergie de la réflexion) érigée en Absolu, le pouvoir de nous révéler immédiatement la réalité souveraine, c'est-à-dire l'activité du Moi, fondement de toutes les choses. En effet, de même que le subjectivisme absolu, en voulant trop accorder à la conscience, finissait par lui enlever la valeur intrinsèque et absolue qu'il avait l'intention de sauvegarder, de même, (Fichte s'en aperçoit maintenant) en laissant la réalité à la seule puissance du « pour soi », à l'intuition intellectuelle, on aboutissait à rendre impossible l'affirmation de cette réalité ultime. Sans doute, la croyance, nous garantissant la réalité de notre intuition, attestait que l'activité révélée par elle n'était point une illusion, mais cette croyance était en retour *réellement* fondée par l'intuition; elle ne pouvait donc fournir une garantie plus haute que celle-ci, elle n'était qu'une raison de ce décider, au point de départ, entre la voie idéaliste et la voie dogmatique. — Sans doute aussi, le « pour soi », que, dans sa manifestation comme clarté de la conscience, nous pouvons appeler la spéculation, paraissait de lui-même fournir l'énergie concrète où se manifestent l'activité et la réalité du Mbi. Si, à première vue, le « pour soi » ne peut jamais se saisir, puisqu'il est « pour soi » de lui-même, et que ce « pour soi » doit être encore pour lui, etc., l'infinité de ce procès n'est qu'apparente, car il ne peut y avoir d'objet pour ma pensée que si le « pour soi » s'est réellement saisi lui-même, que si cette pensée est immédiatement conscience de soi, c'est-à-dire identité du sujet objet.

Ainsi, dans les premiers ouvrages de la W.-L., l'essence même du « pour soi » implique l'objectivité originaire de l'intuition intellectuelle, où se révèle immédiatement l'activité qui est notre principe. Une fois commencée, la spéculation ne peut nous mener au scepticisme, mais à la lumière de l'intuition. Tel est le raisonnement spécieux qu'expose en particulier la « *Neue Darstellung* » (1797).

C'est pourquoi la spéculation, dans la *Grundlage*, semble moins transformer la réalité du monde en rêve ou en illusion, que garantir la réalité de celui-ci contre les attaques des sceptiques. La philoso-

(82) *Bestimmung des Menschen*, II, p. 285.

Digitized by Google

phie théorique appelle la philosophie pratique qui, loin de la contredire, paraît au contraire la compléter.

Mais ce raisonnement selon la *Bestimmung des Menschen* n'est que spécieux. Qu'est-ce qui nous garantit que la nécessité par laquelle la pensée pose l'identité du sujet-objet est une nécessité objective ?

Nous n'entendons pas ici parler d'une réalité objective hors du « pour soi », car ce serait afficher une prétention transcendante et dogmatique, mais d'une réalité objective pour le « pour soi » lui-même, d'une intuition intellectuelle qui *aux yeux de la pensée elle-même* puisse en toute certitude être considérée comme un Absolu originaire. Par ce fait que moi (le pour soi), je puis poser en moi-même cette question: « Est-elle objectivement une réalité originaire?» je doute de celle-ci. Le « pour soi » s'avère donc comme incapable de poser même sa propre réalité ; et puisque le sentiment et la tendance qui le fondent sont, pour le premier moment, fondés en définitive sur l'intuition, ce n'est pas le sentiment qui pourra, lui non plus, quelque précieux qu'il puisse être pour nous guider, garantir la réalité de cette intuition, de ce « pour soi » dont il dépend. Bref, le « pour soi » laissé à lui-même se cherche toujours sans jamais se trouver. S'il paraît pouvoir mettre fin au procès infini dans lequel il se perd, en concevant son achèvement nécessaire dans une identité du sujet-objet, il a toujours le droit de se demander si cette identité, loin d'être réelle, n'a pas été créée arbitrairement par lui comme une image de lui-même absolument étrangère à son essence réelle : « Est-ce que je pense réellement quand je pense, ou si je pense seulement que je pense ; est-ce que je pense réellement que je pense, ou si je pense seulement une pensée de la pensée, etc., à l'infini? (83) La pensée dont j'ai conscience est-elle l'essence de la pensée? Est-ce que, par cela même que je la pense, elle ne cesse pas d'être ce qu'elle était avant que je la pense, si bien qu'en la pensant, je ne sais plus ce qu'elle est? » (84) Le fait que l'objectivité originaire de l'identité du sujet-objet découle de la nécessité subjective du « pour soi » suffit pour le « pour soi » lui-même à frapper cette objectivité de nullité. Le premier moment de la W.-L. admettait bien que le « pour soi » ne pût légiférer hors de sa sphère, et de ce fait, il faisait tout rentrer dans celle-ci ; mais il ne s'était pas rendu compte que le « pour soi » ne pouvait légiférer avec plus de succès pour ce qui se trouve en lui, parce qu'il ne pouvait rien faire sans se placer

(83) *Bestimmung des Menschen*, II, p. 252.

(84) Remarquer le curieux retour aux modes de raisonnement que Schulze dans son Enésidème employait contre Reinhold et Kant lui-même. (Cf. Introduction, D. § IV).

Digitized by Google

aussitôt hors de lui. On croit avoir réfuté Hume en portant le « pour soi » à l'Absolu, tandis qu'on lui fournit une confirmation éclatante puisqu'après avoir, grâce à cette exaltation du « pour soi », transformé en illusion toute la réalité extérieure, on ne peut même plus sauver du désastre la réalité du Moi. Aussi voyons-nous la « *Bestimmung des Menschen* » présenter le « Savoir », la spéculation qui correspond à la *Grundlage* non plus comme ce qui prépare à la philosophie pratique, mais surtout comme ce qui la contredit; non point tant comme prouvant contre le sceptique la réalité du monde extérieur, que comme démontrant, contre les déterministes réalistes, que celui-ci n'est qu'un rêve. L'analogie entre le Livre II de l'ouvrage et les « *Dialogues d'Hylas et de Philonous* » est à cet égard suggestive.

Pour sortir de ce nihilisme, force est de s'attacher à la conscience morale qui ordonne de croire à la réalité de mon activité comme à la réalité du monde hors de moi. Mais le sentiment moral n'a ce pouvoir que s'il n'est pas lui-même entièrement fondé par l'intuition, par le « pour soi », que dans la mesure où il exprime en nous la manifestation, étrangère au « pour soi », d'un Absolu actuel au-delà de lui (autre analogie avec Berkeley). Affranchi du « pour soi », il échappe alors dans sa racine à la spéculation et à la genèse, mais en même temps il est sauvé et il nous sauve des attaques du scepticisme. Loin d'être converti en illusion par la spéculation toute puissante, il fait évanouir celle-ci « comme un songe creux », il la dissipe « comme un nuage sous les chauds rayons du soleil » (85). Dans la « *Zweite Einleitung* », Fichte déclarait que dans la philosophie l'intuition intellectuelle rendait compte de la croyance, que l'intuition intellectuelle « était notre unique point de vue solide » (86). Le point de vue solide, il déclare maintenant qu'il faut le chercher dans la croyance, qui dépasse la spéculation et la pure intuition. L'intuition n'est plus maintenant que la source du connaître, la réalité nous vient, par la croyance, d'un Absolu qui la dépasse (87). Spéculation et réalité, spéculation et praticité n'offrent plus cet accord profond que célébrait Fichte (88) ; elles s'impliquent seulement dans la mesure où par la première on peut concevoir leur exclusion réciproque. Les éléments du système se sont en quelque sorte « désagrafés » au détriment de la spéculation.

---

(85) *Bestimmung des Menschen*, II, p. 260 et 261.

(86) I, p. 466-467.

(87) Cf. les affirmations opposées de Fichte dans la *Grundlage*, la *Zweite Einleitung*, le *Naturrecht*. Le philosophe transcendantal doit admettre que tout ce qui est, n'est que pour un moi, et que ce qui doit être pour un moi, ne peut être que *par le Moi* (III, p. 24).

(88) I, p. 455, 486.

Digitized by Google

Pour sauver l'idéalisme absolu, Fichte doit devenir réaliste. Jamais il n'a été plus près de Jacobi. A aucun moment, dans la *Doctrine de la Science*, le divorce n'a été plus grand entre la réalité et le savoir spéculatif. Jamais les conclusions du système n'ont été en plus vive opposition avec le dessein primitif de donner la claire genèse de tout ce qui est, en partant du principe véritable. Cette indépendance du fondement de la réalité à l'égard du « pour soi », cette impuissance de la spéculation est ce qui marque sur Fichte l'influence de Jacobi et de Schleiermacher qui s'étaient élevés contre les prétentions de la philosophie déductive à l'égard de la réalité : « Jusqu'où en viendra le triomphe de la spéculation, de l'idéalisme achevé et en retour sur soi-même, si la Religion ne lui fait pas équilibre et ne lui fait pas pressentir une réalité plus haute que celle qu'il se subordonne avec tant de hardiesse et à si juste titre ? Il anéantira l'univers en paraissant le modeler, il le rabaissera à n'être plus qu'une simple allégorie, qu'un vain reflet de notre propre limitation » (89).

§ VIII. — *Derniers vestiges d'une déduction au point de vue du Moi fini en général*

En s'engageant dans l'élaboration du deuxième moment, Fichte quitte le pôle idéaliste; mais le réalisme transcendantal auquel il aboutit, pose, quoi qu'il en dise, un « en soi » mort comme substrat d'un monde vivant. Le Moi philosophant reste le jouet de la projection « *per hiatum* ».

Toutefois, ce n'est pas sans hésitation que Fichte se décide à un tel réalisme. Avec la *Bestimmung des Menschen*, le point de vue de la communauté l'emporte; l'Absolu actuel est posé, tous les éléments du deuxième moment sont là. Mais avant de disparaître, l'idéalisme opiniâtre du Moi fini en général (*Hartnäckigkeit des Idealismus*) marque encore toute la déduction.

D'une part, la croyance a révélé l'inanité et l'impuissance du « pour soi » à rendre compte de tout le réel : le réel et le monde

---

(89) Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Erste Ausgabe (Pünjer Otto), 1799, p. 54. — Remarquer le rapprochement des dates : les *Discours* sont de 1799, la « *Bestimmung des Menschen* » est du début de 1800. En réalité, il y a une influence commune de Jacobi. La *Bestimmung des Menschen* était destinée à répondre au reproche d'athéisme adressé à la fois à la W. L. et au Spinozisme, l'Orgueil étant substitué à l'Amour, et Dieu étant transformé en fantôme. Jacobi, S. W. III, p. 9-57. — Cf à ce sujet X. Léon, *Fichte et son Temps*, II, 1, p. 151-164.

Digitized by Google

supra-sensible doivent rester intrinsèquement étrangers à lui. D'autre part, le « pour soi » qui pose la genèse et rend possible la philosophie, exclut la qualité occulte. Voici comment la *Bestimmung des Menschen* résout la contradiction : Le « pour soi » est incapable de nous révéler la réalité de ce qu'il connaît, la croyance est incapable par elle-même de nous fournir la connaissance des réalités qu'elle nous révèle, mais le fait que la croyance authentifie la réalité de ce que le « pour soi » connaît, renforce la valeur de cette connaissance, au lieu de la détruire. En même temps, le « pour soi » peut pénétrer la réalité révélée par la croyance, et détruire ainsi la qualité occulte.

Mais pour que la contradiction fût effectivement résolue, il faudrait qu'en réalisant cette connaissance, le « pour soi » ne subordonnât pas de nouveau à lui l'être de ce qu'il connaît, et qu'il pût poser expressément comme telles, par une déduction, l'autonomie et l'indépendance de l'être qu'il s'efforce de pénétrer. Or, la *Doctrine de la Science* est encore incapable de ce raffinement dialectique. Si elle s'efforce de réduire l'opposition entre la force étrangère au Moi et l'intériorité de celui-ci, d'assimiler de nouveau cette force étrangère à un Moi, c'est en se servant du procédé génétique propre au Moi fini. Elle va du dedans au dehors : étant donné telles et telles déterminations dans le Moi, telle réalité est posée hors du Moi comme leur fondement et cette réalité n'est absolument pas autre que ce qu'elle est pour le Moi et ne contient rien d'autre que les déterminations que le Moi projette en elle. La *Doctrine de la Science* disait : « Moi est la suprême réalité, tout ce qui est n'est que par le Moi ». En conséquence, elle ajoute maintenant : la Force étrangère n'est que pour le Moi, elle est une nécessité pour la moralité du Moi. Si donc il n'y avait pas de moralité en moi, il n'y aurait pas de force étrangère à poser. De là elle conclut : Puisque tout ce qui est dans la force étrangère est condition de la moralité en moi, il n'y a donc absolument rien d'autre dans cette force étrangère que ce qui est destiné à assurer la moralité. C'est suivant ce procédé que cette force étrangère reçoit les déterminations de Loi et de Raison, de Volonté, de *Tathandlung* et qu'elle est posée comme vivant immédiatement dans nos volontés morales dont elle fait l'unité. Toute qualité occulte semble donc supprimée, mais en même temps, l'indépendance que la croyance accordait à la Volonté infinie lui est, en fait, déniée dans la déduction, car ce qui est posé en elle ne l'est pas par elle-même, mais par le Moi. D'autre part, si l'on affirme la subordination à son égard des volontés et des Moi, on ne tente nulle part de concevoir *comment* la vie de cette Volonté infinie peut s'extérioriser dans des volontés individuelles. On repousse même l'hypothèse d'une substantialité réelle de Dieu, car il faudrait admettre que Dieu est en soi simplement l'Absolu, et seulement par accident Loi d'un monde

Digitized by Google

supra-sensible (90). En effet, présupposer à cet ordre un être immobile d'où s'arracherait la liberté créatrice de celui-ci, ce serait affirmer que la force étrangère posée pour le Moi et par lui contiendrait quelque chose d'intrinsèque qui ne serait peut être jamais pour le Moi, et à coup sûr ne serait pas par lui. Aussi, bien que l'absoluité actuelle soit affirmée au delà du Moi, n'acquiert-elle encore aucune substantialité consistante.

Mais cet effort désespéré pour rester fidèle au principe de la déduction doit nécessairement échouer. La croyance a posé la force étrangère comme une réalité souveraine à laquelle le Moi est soumis; or, dans la mesure où, au nom des nécessités de l'usage pratique, le point de vue transcendantal de la *Doctrine de la Science* aménage pour ainsi dire l'Absolu comme il avait aménagé la nature en lui attribuant toutes les déterminations destinées à assurer la réalisation de l'ordre supra-sensible, dans la mesure où il affirme qu'il n'y a rien d'autre en lui que ce qu'il y pose et que ce qu'il en connaît, il subordonne la *ratio essendi* à la *ratio cognoscendi*. En effet, si la force étrangère a une réalité hors des Moi, elle doit se poser par elle-même et non par le Moi, et son intériorité doit, dans cette mesure, ne pas être pour le Moi. C'est cette contradiction que la *Doctrine de la Science* découvre en elle-même et élève à la lumière de la conscience, c'est elle qui devient le point de départ de la déduction des principes dans le deuxième moment : l'Etre est Non-Savoir (*Nicht für*); devant lui s'anéantit le Moi pur. Pourtant il est esprit, intelligence; c'est pourquoi s'unissant à la liberté (pour soi, *für*), il donne un Savoir qui en lui-même détermine tout pour et par lui-même. Tel est l'acte du Moi pur, qui crée l'absolue identité d'un Etre et d'un Non-Etre spécifiquement différents. Ce Moi pur n'est plus l'Absolu, mais seulement l'absoluité secondaire qui, rendant possible un Savoir absolu, rend concevable *pour le Savoir lui-même*, l'existence au-delà de lui d'un Etre absolument indépendant à son égard.

§ IX. — *Conclusion sur le passage au Second Moment*

Avec le concept de *force étrangère* apporté par la *Bestimmung des Menschen*, la W.-L. passe d'un point d'appui subjectif à un point d'appui transsubjectif, de l'idéalité à l'actualité de l'Absolu, de la contradiction à l'accord du principe et du postulat (conformément au *modus ponens* du raisonnement apagogique), de l'idéalisme au

(90) ***Bestimmung des Menschen*, II, p. 297, sq.**

Digitized by Google

réalisme (postulé par le pur moralisme). Cette transformation a sa cause dans le conflit entre la nécessité de la genèse du monde (de la nature et des individus) et l'impossibilité de cette genèse. Ce conflit lui-même a sa source dans l'opposition de deux sentiments également originaires et en accord avec les exigences morales : celui de la réalité de mon Moi et celui de la réalité naturelle et sociale hors de lui. L'interprétation individualiste de la première W.-L. est donc loin d'être complètement fausse si l'on entend par individu le Moi fini en général opposé au Moi universel du second moment. Le premier ne représente la totalité que parce qu'il représente comme partie en général, toute partie ; le second la représente parce qu'il est la totalité elle-même au sein de laquelle se déterminent les parties. Elle ne serait erronée que si l'on entendait par un individu, non le Moi fini en général, mais tel ou tel Moi fini dans sa détermination particulière. L'interprétation athéiste est juste (91), puisque Fichte, d'accord primitivement avec Reinhold et Jacobi sur les vérités religieuses essentielles, est arrivé, au terme de son effort, à éliminer le Dieu transcendant et anthropomorphique de Kant, de Reinhold et de Jacobi, pour lui substituer un *ordo ordinans*.

Par là Fichte démontre par le fait ce qu'il avait assuré dès le début (Lettre du 2 juillet 1795) : qu'il philosophe non exclusivement dans un intérêt pratique, comme Reinhold, mais dans le seul intérêt philosophique (92). L'interprétation athéiste a un juste sentiment du sacrifice, opéré par la première W.-L., de l'actualité de l'Absolu à la réalité de *mon* Moi. Elle est erronée dans son dogmatisme, c'est-à-dire dans sa prétention d'opposer à l'aspiration vers l'acosmisme une conception anthropomorphique de la divinité.

Le principe de genèse dont la permanente affirmation assure l'unité de la doctrine à travers ses transformations est le ressort du changement. Après avoir poursuivi jusqu'à la clarté interne absolue l'élaboration systématique du Kantisme, il entraîne une élaboration nouvelle de cette élaboration. L'idée de genèse qu'apporte l'idéalisme transcendantal fichtéen soumet donc irrésistiblement cet idéalisme lui-même à une *generatio aequivoca*, analogue à celle que, dans le premier moment de la W.-L., l'idée de « pour soi », issue de la *Critique*, faisait subir à cette même doctrine.

FIN DU TOME I

(91) Athéisme dans le sens où l'entendent Reinhold et Jacobi, non la négation de Dieu, mais négation d'un Dieu personnel et anthropomorphique.
(92) Cf. plus haut, Introduction, B.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Pages

Antécédents doctrinaux de la Doctrine de la Science 3-133

A. — DYNAMISME GÉNÉTIQUE 3-18

§ I. Le problème de l'unité entre la dissociation critique et la fusion génétique, p 3-11. — § II. Le dynamisme génétique de Lessing et de Herder, p. 11-18.

B. — CONFLIT ENTRE LES EXIGENCES DU DYNAMISME GÉNÉTIQUE ET LES EXIGENCES PRATIQUES 18-51

§ I. L'apparente implication réciproque du déterminisme et du dynamisme génétique rationnel. — La thèse de Jacobi, p. 18-26. — § II. La polémique entre Jacobi, Mendelssohn et Herder. — Avantage de Jacobi, p. 26-35. — § III L'inéluctable déterminisme et la crise de désespoir de Reinhold et de Fichte, p. 35-40. § IV. La libération Kantienne, p. 40-47. — § V. Les difficultés d'une conciliation entre le Kantisme et le dynamisme génétique, p. 47-51.

C. — INVESTIGATIONS SUR LE PROBLÈME PRATIQUE 51-67

§ I. Le problème religieux chez Reinhold et chez Fichte, p. 51-61. — § II. Les concepts de volonté et de liberté, p. 61-67.

D. — EFFORT VERS UNE SYSTÉMATISATION GÉNÉTIQUE 68-145

§ I. Les prémisses et les postulats de la méthode kantienne, p. 68-72. — § II. L'*Elementar-Philosophie* de Reinhold, p. 72-110. — § III. La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon, p. 110-134. — § IV. L'Enésidème de Schulze, p. 134-145.

E. — COÏNCIDENCE DES PRÉOCCUPATIONS PRATIQUES ET DES PRÉOCCUPATIONS GÉNÉTIQUES 145-153

§ I. Le « Pour Soi », principe d'union entre les exigences pratiques et le dynamisme génétique rationnel, p. 145-148. — § II. Le conflit des exigences pratiques avec la genèse et l'évolution de la W.-L., p. 149-153.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

LE PREMIER MOMENT DE LA W.-L.

Pages

CHAPITRE I. — **Le concept et la méthode de la W.-L.** 157-184

A. — LE CONCEPT DE LA W.-L. 157-163

B. — LA MÉTHODE DE LA W.-L. 163-184

§ I. Esprit de la méthode, p. 163-165. — § II. Méthode Fichtéenne et méthode Kantienne, p. 165-184.

CHAPITRE II. — **Le premier principe** 185-211

§ I. La construction du Moi dans la *Grundlage*, p. 185-191. — § II. La construction du Moi dans le nouvel exposé de 1797, p. 191-194. — § III. Valeur de l'intuition intellectuelle, p. 195-211.

CHAPITRE III. — **Le deuxième et le troisième principe. - Leur rapport avec le premier : le système de la « Doctrine de la Science »** 212-244

A. — LE DEUXIÈME PRINCIPE 212-214

B. — LE TROISIÈME PRINCIPE 214-217

C. — UNION DU PREMIER ET DU DEUXIÈME PRINCIPE AU MOYEN DU TROISIÈME ; LA DÉDUCTION DU SYSTÈME DE LA DOCTRINE DE LA SCIENCE 217-244

§ I. Partie théorique de la *Grundlage* (et *Grundriss*), p. 217-238. — § II. Partie pratique de la *Grundlage*, p. 238-244.

CHAPITRE IV. — **La spéculation et la réalité. — Le point de vue du Moi fini en général** 245-271

A. — SPÉCULATION ET RÉALITÉ 245-260

§ I. La spéculation comme démonstration de la valeur objective des représentations, p 245-248. — § II. La spéculation de la W.-L. comme achèvement de la réfutation Kantienne de Hume et de Berkeley, p. 248-257. — § III. La spéculation intériorise la réalité du monde sans la dissiper dans le rêve, p. 257-260.

B. — LE POINT DE VUE DU MOI FINI EN GÉNÉRAL 260-271

§ I. Le concept du Moi fini en général, p. 260-263. — § II. Le concept du Moi fini en général et le problème de l'évolution de la Doctrine de la Science, p. 264-271.

CHAPITRE V. — **La philosophie pratique** 272-332

A. — LE SYSTÈME DU DROIT NATUREL 272-291

§ I. — Déduction du concept de Droit et de son applicabilité, p. 275-282. — § II. Déduction de l'application du Droit, p. 282-291.

B. — LE SYSTÈME DE MORALE 291-332

§ I. — Déduction du principe de la Moralité, p. 294-297. — § II. Déduction de la réalité et de l'applicabilité de la loi, p. 297-315. — § III. Déduction de l'application du principe moral, p. 316-331. — Tableau de toute la W.-L. (premier Moment), p. 332.

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE IV. — Le point de vue de la communauté. — Conflit avec le point de vue du Moi fini en général 333-380

A. — SPÉCULATION ET PRATICITÉ 333-334

B. — LE CONCEPT DE LA COMMUNAUTÉ ET LE POINT DE VUE DU MOI FINI EN CÉNÉRAL 334-380

§ I. Les concepts d'individu et de communauté nécessaires dans la W.-L. pour fonder la moralité telle que Fichte l'entend, p. 336-338. — § II. Conciliation du Moi fini en général et de la communauté, p. 338. — § III. Conflit du phénoménalisme idéel et du réalisme transcendantal, p. 339-342. — § IV. La réalité de la communauté et le point de vue transcendantal de la déduction, p. 342-344. — § V. Première solution : conciliation du concept de communauté et du concept de Moi fini, par l'Idée de totalité absolue de la tendance, p. 344-351. — § VI. Deuxième solution : abandon du point de vue du Moi fini en général. — Concept d'une force étrangère au-dessus des « Moi », p. 351-357. — § VII. Essai d'une nouvelle synthèse des éléments de la doctrine : la *Bestimmung des Menschen*, p. 357-377. — § VIII. Derniers vestiges d'une déduction du point de vue du Moi fini en général, p. 377-379. — § IX. Conclusion sur le passage au second moment, p. 379-380.

Digitized by Google